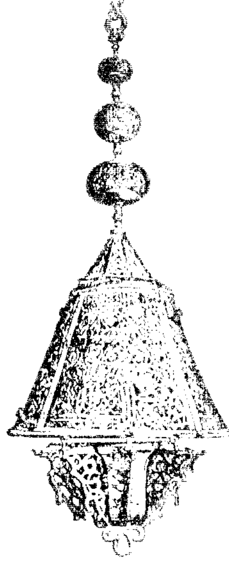
جمهورية مصر العربية – وزارة التعليم العالى – الادارة العامة للتمثيل الثقافى

مجلة المعهد المصرى

للدراسات الاسلامية فى مدريد



عـدد خـاص

بالأبحاث والنصوص التى ألقيت بمناسبة تكريم العلماء
المصريين والاسبان المتخصصين فى الدراسات الاسبانية والعربية والأندلسية
بالتعاون مع جامعة كمبلوتنسى بمدريد ومعهد التعاون مع العالم العربى
بوزارة الخارجية والادارة العامة للتعاون الدولى بوزارة الثقافة
مدريـد من ٢٧ الى ٢٩ مايو ١٩٩٣

المجلد السابع والعشرون
مدريد ١٩٩٥

جمهورية مصر العربية — وزارة التعليم العالى — الادارة العامة للتمثيل الثقافى

مجلة المعهد المصرى

للدراسات الاسلامية فى مدريد

يصدرها المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى مدريد
رئيس التحرير : مدير المعهد

المجلد السابع والعشرون — مدريد ١٩٩٥

العنوان : Francisco de Asís Méndez Casariego, 1.—28002 Madrid (España)

فهرس القسم العربي

صفحة

الأبحاث والنصوص

طبعت بمطبعة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى مدريد
١٩٩٥

تــقــديم

يسعدنــا أن نقدم هذا العدد السابــع والعشرين من مجلــة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد الى قرائنا الكرام . وبهذا نكون قد أتممنا بعون الله أعداد المجلة فى ميقاتها المحدد .

وقد رأينا أن نخصص هذا العدد من مجلة المعهد لمناسبة هامة عن ملتقى تكريم العلماء المصريين والعرب والاسبان المتخصصين فى الدراسات الاسبانية والعربية والأندلسية والذى نظم فى اليوم ٢٧ من مايو ١٩٩٣ . ويعــد هذا الملتقى أيضا تكريما لكــل الدارسين والبــاحثين من العرب والاسبان الذين كرسوا جهودهم العلمية لخدمة اسبانيا والعالم العربى فأصبحوا بذلك مثــالا ونموذجا تحتذيه وتفخر به الأجيال على مر السنوات .

ولعلنا من خلال تنظيم هذا الملتقى واصدار عدد خاص بهذه المناسبة ، انما نسعى جاهدين الى تأكيد اعترافنا بما يمثله هؤلاء الباحثين من ثروة حقيقية هائلة فى حياتنا العلمية تتذكرها وتتغنى بها الأجيال مستقبلا .

اسمحوا لى أن أنتهز هذه الفرصة لاحييكم من خلال موقعى الذى شرفنى بلدى باختيارى لادارة هذا الصرح العظيم وهو المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد ، تلك المؤسسة العريقة المتميزة والفريدة والتى يرجع الفضل فى انشائها فى الخمسينات الى الحس الواعى والبصيرة النــافذة للمفكر الكبــير أستاذنا الفاضل الراحل وعميد الأدب العربى الدكتور طه حسين ، الذى لو كان بينــنا اليوم ، لراقت نفسه لما يشهده المعهد من ازدهار وتحقيق آماله وأحلامه الهادفة، التى تسعى لتوثيق أواصر الصداقة والعلاقات الثقافية والعلمية والانسانية بين العالم العربى وأوربا ، بــل وأخص بالذكر ، العلاقات الاسبانية المصرية المتميــزة التى حرص مديرو المعهد خــلال هذه الفترات على تكثيف جهودهم المخلصة لتأصيلها من خلال بصماتهم الواضحة .

ولعلها مناسبة سعيدة اصدار هذا العدد الخاص لتجديد العهد والثقــة الى زمــلائى من الاساتذة الأفــاضل المتواجدين معنــا والذين تفضلوا وشرفوننــا بحضورهم هذا الملتقى واسعدنا الحظ بلقــائهم وتكريمهم ، بل وأيضا الى الذين غــابوا عن مجلسنا ، اما لظروف العمــل أو لأسباب خارجة عن ارادتهم أو لطبيعة الحيــاة ومقاديرها المكتوبة . اليهم جميعا ، مصريين وعرب واسبان ، أتوجه بخالص الشكر والتقدير والعرفان على تعاونهم المستمر الجاد واهتمامهم البالغ لتوطيد الروابط الثقــافية والتاريخية بيننا ، ولتأصيل الحضارة العربية والاسلامية والأندلسية فى اسبانيا ، باعتبــارها الجسر الأمثل لتوطيد العلاقات الانسانية ، ليس بين العــالم العربى واسبانيا فحسب ، بــل أيضا بين العــالم العربى وأوربا .

وجدير بالذكر بأن الدراسات والأطروحات التى قدمت والقيت بهذه المناسبة انما تهدف الى بلورة وتقيـيم نقدى لأعمـال وبحوث العلماء المصريين والعرب والاسبان على مدار السنوات الأخيرة ، ويراودنا الأمل فى تحقيق ذلك .

لاشك أن انعقاد هذا المؤتمر ونجاح هذا الملتقى استلزم تضافر جهود عديدة طيبة ودعم من المؤسسات العلمية والثقافية الاسبانية ونخص بالذكر فى المقام الاول جامعة كمبلوتنسى بمدريد ، وعلى وجه التحديد المساعى الحميدة المبذولة من صديقنا العزيز الكريم الاستاذ الدكتور جوستابو بيابالوس رئيس الجامعة وكبار مساعديه ، أتوجه اليهم جميعا بالتحية والتقدير والاحترام لاتاحة الفرصة لنا لتنظيم هذا الملتقى فى اطار احتفالات جامعة كمبلوتنسى بعيدها المئوى السابع لتأسيسها ومساهمتنا المتواضعة . وليس من قبيل الصدفة أن معظم البـاحثين المصريين المتخصصين فى الدراسات الأندلسية والاسبانية الذين تم تكريمهم فى هذا الملتقى من أبناء وخريجى هذه المؤسسة الجامعية العريقة الشامخة التى نالوا منها درجة الدكتوراه .

ويسعدنى أن أشيد بالدور الهـام التى اضطلعت بهـا المؤسسات العلميـة والثقافية الأخرى والتى كانت سباقة فى تتويج ومبـاركة هذا الملتقى وتعـاونها المثمر ، ونخص بـالذكر معهد التعاون مع العـالم العربى بوزارة الخـارجية الاسبـانية الذى أسهم مديـره العـام فى هذا الوقت الأستاذ ميجيـل انخيـل موراتينوس والسيدة الفاضلة الأستاذة فيليسا ساسترى سكرتيرة هذه المؤسسة الثقـافية المعنية بتقديم التسهيلات اللازمة والضرورية من أجل انعقـاد هذا المؤتمر ، كما كان لوزارة الثقافة الاسبانية الدور الهام والضليع أيضا فى تدعيم هذا المـلتقى العلمى الاسبـانى العربى بفضل صديقنـا وصديق مصر المبجـل والمخلص الأستاذ الفاضل الدكتور خوسيه بيريث لاثارو المستعرب الاسبانى القدير ونائب المدير العام للتعاون الدولى بوزارة الثقافة الاسبانية .

* * *

كـل الحب والتقدير لكـل من اسهم معنا فى انجاح هذا المؤتمر أتوجه اليهم بالشكر والتقدير على ثقتهم الغالية فى كفاءة مؤسستنا العريقة ، المعهد المصرى للدراسات الاسلامية الذى ستظل أبوابه مفتوحة دائما لكل الباحثين والدارسين من محبى العلم والثقافة العربية والاسلامية والأندلسية ، لتعزيز وتوطيد أواصر الصداقة التى تربط الدولتين والشعبين المصرى والاسبانى .؟

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

مدريد ٣٠ يوليو ١٩٩٥

أ. د. جمال عبد الكريم

مدير المعهد المصرى للدراسات الاسلاميـة بمدريد

والمستشار الثقافى بسفارة جمهورية مصر العربية

تقيم لجهود المدرسة الاسبانية
ومدرسة الاسكندرية
فى مجال الآثار الاسلامية الأندلسية والمدن

كان من الطبيعى أن يكون للعلماء الاسبان فى الآثار الاسلامية والفنون فضل الريادة فى التنقيب والبحث عن الآثار الاسلامية فى بلدهم باعتبارها مادة رئيسية من تراثهم القومى ، واثراء المكتبة الاندلسية ببحوثهم القيمة . وذلك منذ أن بدأت الاضواء تسلط على المكتشفات الاثرية الاسلامية فى مواقع عديدة من اسبانيا فاليهم يرجع الفضل الأعظم فى جذب اهتمام العالم الى آثار الاسلام فى الاندلس ، وتوجيه الانظار الى عظمة تراثه الفنى ، ونشر روائعه وابراز مواطن الجمال فيه ، وازاحة النقاب عن الغموض الذى كان يكتنفه . ومما لا شك فيه أن ما صدر من دراسات عن الاثار الاسلامية فى مختلف أنحاء الاندلس فى المجلات العلمية المتخصصة التى نذكر من أمثلتها مجلة العمارة ، والاندلس ، والقنطرة ، وشرق الاندلس ، ومحفوظات اشبيلية ، ومجلة الاكاديمية الملكية للفنون الجميلة بقرطبة ، ومجلة دفاتر الحمراء ، ومجلة الاندلس الاسلامية ، وصحيفة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية ، وأوراق ، وفى نشرات اللقاءات العلمية الاسبانية التونسية ، يمثل ثروة علمية طائلة أصبحت منهلا يتزود منه الحديثون من الباحثين فى هذا المجال من الدراسات . وقد بلغت هذه البحوث والدراسات من الكثرة الى حد أصبح من المتعذر حصر هذا التراث العلمى الكبير الذى هو ثمرة جهود خارقة قام بها علماء الاثار الاسبان لابراز أهمية الآثار المتبقية من عصر يعتبر من أزهى عصور الحضارة الاسبانية ، وأهم ما تتميز به من قيم معمارية وزخرفية ، وتضم هذه الاثار أطلالا دارسة لمدن دثرت وطواها الزمن ثم ازيلت عنها الاكفان فبدأت تظهر وتتألق ، وقلاع وأسوار وأبراج عدت عليها النوائب فتخربت ، وأتيح لها أن تجدد وتستعيد مظهرها القديم وتحف زخرفية ومعدنية وعاجية بلغت الغاية فى الجمال الزخرفى كانت دفينة ثم اكتشفت فبهرت الانظار بجمالها وتقانة زخارفها .

ومن الرواد الاسبان الأوائل الذين تصدروا قائمة التنقيب عن الآثار الاسلامية نذكر المهندس والعالم الآثارى Ricardo Velasquez Bosco (ريكارد بلاسكث بوسكو) الذى تولى ترميم المسجد الجامع بقرطبة والتنقيب عن آثار مدينة الزهراء وقد سجل نتـائج بحوثه الأثرية فى كتـابه الموسوم بمدينة الزهراء والعـامرية Medina Azahara y Alamiriya الذى صدر فى عـام ١٩١٢ ، وكـذلك فى النشرة التى أصدرتها دائرة الآثار فى سنة ١٩٢٣ بعنوان حفائر مدينة الزهراء Excavaciones en Medina Azahara ومنهم أيضا دون رودريجو أمـادور دي لوس ريوس الذى اهتم اهتماما خاصا بالنقوش العربية ، فأصدر عن النقوش العربية باشبيلية كتابا صدر فى سنة ١٨٧٥ ، وعن نقوش قرطبة كتابا آخر سنة ١٨٧٩ بالاضافة الى عدة بحوث من أهمهـا دراسته عن مسجد البـاب المردوم بطليطلة الذى أصدره فى عام ١٨٩٩ بعنوان كنيسة الكريستو دى لا لوث بطليطلة. ومن هؤلاء الرواد أيضا دون لافونتى القنطرة الذى صدر له كتاب عن النقوش العربية بغرناطة فى سنة ١٨٦٠ وجسبار ريميرو الذى نشر فى سنة ١٩١١ بحثـا عنوانه النقوش الكتـابية بقصر الحمراء فى مجلة مركز الدراسات التـاريخية بغرنـاطة ومملكتهـا
Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino والبـاحث الاشبيلى خوسيه خيستوسو José Gestoso y Pérez الـذى اهتم بآثـار بلدة اشبيلية الاسلامية منها والمسيحية فصنف فيها عـدة مصنفات نذكر من بينها على سبيل المثال «دليل فنى لاشبيلية» Guía Artística de Sevilla الذى صدر باشبيلية فى سنة ١٨٨٤ ، وكتابه عن «اشبيلية وآثارها» الذى صدر وكتيب ثـالث عن مجموعـة (El arte en España) فى سلسلة «الفن فى اسبانيا» مبـانى قصر اشبيلية صدر باشبيلية فى سنة ١٨٩٩ ، ومنهم أيضا دون رافاييل كونتيريراس Rafael Contreras الذى اهتم بالآثـار الاسلامية فى غرنـاطة واشبيلية وقرطبة وألف عنها كتابه الموسوم بالحمراء والقصر والمسجد الجامع بقرطبة (La Alhambra, el Alcázar y la gran mezquita de Córdoba) فى سنـة ١٨٨٥ .

ومن الصعب حقا تقصى جهود هؤلاء الباحثين العمـالقة فى مجال البحوث الاثرية فالاسماء كثيرة للغاية لا يمكن حصرها ، والبحوث وفيرة تتجاوز الآلاف، ولهذا أجدنى مضطرا الى المرور سريعـا على التخصصات الدقيقة فى العمـارة والمسكوكات والنقوش الكتابية والتحف والفنون الزخرفية والاقتصار على ذكر ما يحضرنى من أسماء الباحثين فيها .

ففى مجال المسكوكات الاندلسية يبرز اسم دون أنطونيو بريتو اى بييس الذى اصدر فى ١٩٢٦ كتابا عن ملوك الطوائف وعملاتهم :

Prieto y Vives (A.), **Los Reyes de Taifas**, estudio histórico numismático de los musulmanes españoles en el siglo V de la Hegira.

ويعتبر هذا الكتاب بحق من أهم المصادر التاريخية والاثرية للاندلس فى عصر ملوك الطوائف ، وكذلك علمان اسبانيان الأول Casto María del Rivero كاستو ماريا دل ريفيرو الذى صنف فى سنة ١٩٣٧ كتابا عن النقود العربية عنوانه La moneda arábigo-española والثانى صديقى مانويل أوكانيا خيمنث Don Manuel Ocaña Jiménez أبرز وأشهر الخبراء فى العملات الاسلامية الاندلسية وصاحب البحوث القيمة عن العملات المكتشفة وأحد المتخصصين القلائل فى علم النقوش العربية والنميات ، واليه تنسب مجموعة من البحوث القيمة الرائدة فى النقوش الكتابية وفى آثار مدينة الزهراء وقرطبة نذكر منها على سبيل المثال : Repertorio de las inscripcions árabes de Almería النقوش العربية بالمرية وصدر فى سنة ١٩٦٤

La inscripción fundacional de la mezquita del Ibn Adabbas, de Sevilla. النقش التذكارى بمسجد ابن عبدس باشبيلية وصدر بمجلة الاندلس سنة ١٩٤٧ ، وكتابه القيم عن الخط الكوفى الاندلسى وتطوره وصدر فى سنة ١٩٧٠ ، وبحثه عن النقوش الكتابية الاندلسية من عصر دويلات الطوائف والمرابطين ، الصادر فى الملتقى الاسبانى التونسى الرابع سنة ١٩٨٣ .

وفى مجال الخزف الاندلسى يبرز اسم الباحث الاثرى الصديق دون مانويل كازامار Manuel Casamar المدير المساعد لمتحف الرومانتيكو بمديد الذى يرجع اليه الفضل فى الربط بين خزف مالقة ذى البريق المعدنى وخزف الفسطاط المحفوظ بمتحف الفن الاسلامى بالقاهرة . وقد اشترك السنيور كازامار مع دون فرناندو بالديث فى اعداد دراسة قيمة عن أصل الخزف ذى الفواصل الجافة وتطوره فى شبه جزيرة أيبيريا والمغرب فى القرن الحادى عشر وصدر بطليطلة فى سنة ١٩٨١ .

Origen y desarrollo de la técnica de Cuerda Seca en la Península Ibérica y Norte de Africa durante en siglo XI.

ومن الاسماء اللامعة فى مجال الخزف مانويل جنثالث مارتى صاحب كتاب :
Cerámica del Levante español: Siglos medievales

(خزف شرق الاندلس فى العصور الوسطى) وصدر فى سنة ١٩٤٤ ، وبعض الشخصيات التى برزت فى ندوة خزف البحر المتوسط الغربى التى عقدت فى طليطلة نذكر منهم ماريا كريستينا رودريجيث دى فيليهنا وبلاسكو روتورثى ومانويل ريتويرثى بلاسكو وريكاردو اثكبيردو بنيتو وخوسيه أجوادو بيالبا

ولاورو أولو انثيسو وصديقى رافاييل أثوار رويث وجييرمو روسيو بوردوى وقد تخصص هذا الاخير فى الخزف الاسلامى الميورقى وصدرت له فى هذا المجال دراسات قيمة . ومن بين الباحثين المتميزين فى الخزف الاندلسى الاستاذة بالبينا كبـيرو مديرة متحف بلنسيـة دى دون خوان التى اهتمت بالخزف والزليجى الطلبيرى .

وفى مجال التحف العاجية يبرز اسماء الاول خوسيه فراندس صاحب كتاب العـاج العـربى بـالمغـرب والانـدلس Márfiles árabes de Occidente الذى صدر بمدريد فى جزأين سنة ١٩٣٥ ، والثانى بلدوميرو مونتويا تيخـادا Boldomero Montoya Tejada مؤلف كتاب تحف العـاج القرطبية الصادر فى قرطبة عام ١٩٧٩ .

وفى مجال فنون الزخرفة الاسلامية الاندلسية والعمارة يبرز اسم البـاحث الاسبانى المتميز والصديق دون بازيليو بافون ملدونادو Don Basilio Pavón Maldonado الذى أثرى المكتبة الاندلسية فى الآثار ببحوثه الأصيلة التى نذكر منها على سبيل المثـال الكتب الآتية :

1. El arte toledano islámico y mudéjar. Madrid, 1973. (الفن الطليطلى الاسلامى والمدجن)
2. El arte hispano-musulmán en su decoración geométrica. Madrid, 1975. (الفن الاندلسى فى زخارفه الهندسية)
3. El arte hispano-musulmán en su decoración floral. Madrid, año 1981. (الفن الاندلسى فى زخارفه النباتية)

والبحث القيم عن المنشآت المائية الاندلسية كالصهاريج والقنوات والقناطر والمصارف والحمامات والقورجات وعنونه :

Tratado de arquitectura hispano-musulmán, tomo 1.°, «Agua». Madrid, 1988.

هذا بالاضافة الى بحوث أخرى قيمة منها بحث عن الآثار الاسلامية بقادش نشر بمجلة الاندلس المجلد ٣٢ لعام ١٩٦٧ وبحث عنوانه :

Arte, símbolo y emblemas, en la España musulmana.

وصدر بمجلة القنطرة سنة ١٩٨٥ ، بالاضافة الى بحوث أخرى عديدة سنشير اليها فيما بعد .

أما فيما يتعلق بالحفائر الأثرية التى أجريت فى بعض المواقع الاثرية بالاندلس، فقد أشرنا الى الباحث الأثرى دون ريكاردو بلاسكث بوسكو الذى أجرى بحوثا أثرية وحفائر بمدينة الزهراء ، وقـد عاصره من البـاحثين المنقبين دون خوان

سيرا بيلارو الذى أصدر نتائج بحوثه الاثرية بسلسونا فى سنة ١٩٢٩ ، ودون بيلايو كنتيرو الذى أجرى حفائر أثرية فى قادس فى موسمى عام ١٩٢٥ ، ١٩٢٦ . وممن أسهم فى الحفائر الأثرية الاندلسية بمدينة الزهراء وواصلوا الجهود التى بذلهــا دون ريكاردو بلاسكث بوسكو فى موسم عــام ١٩٢٦ وصدر لهم مجلــد يتضمن النتــائج التى أسفرت عنهــا الحفــائر بمدينــة الزهراء عنوانــه : Excavaciones en Medina Azzahra دون رفــاييل خيمنث أميجــو ودون اسكييل رويث مارتينث وصديقى العالمان دون رفاييل كاستخون اي مرتينث ودون فيليث ارناندث خيمنث . أما الاول وهو دون رفاييل فقد واصل الحفر فى موقع مدينة الزهراء فى موسم عام ١٩٤٥ وأصدر دراسة تتضمن النتائج التى أسفرت عنها حفريــاته فى هذه السنة بعنــوان :

Excavaciones de plan nacional en Medina Azzahra, campaña 1945.

كما سجل هذه النتائج بالقسم المخصص للآثار الاسلامية بمجلة الاندلس ١٩٤٥ بعنــوان Nuevas excavaciones en Medina Azzahra أما الثانى وهو دون فيلث فقد تابع بدوره الحفريات والترميمات فى آثار مدينة الزهراء وقد زرته فى سنة ١٩٥١ وتفضل بمرافقتى عند دراستى لما تم الكشف عنه من آثار القصور والجامع ودار الجند وشرح لى آنذاك كيفية ترميمه للمجلس المعروف بقاعة الملك ، واعادة لصق الكسوات الحجرية المهشمة التى كانت تكسو جدران هذا المجلس بحيث تتــوافق خطوط زخــارفها النباتية وتموجــات أعضائها فيما بينهــا وفى مواضعها من الجدران وسنجات العقود ، كما عرض على فى داره المساقط الرأسية والافقية لمئــذنة المسجد الجامع بقرطبة التى كان يعدهــا فى ذلك الوقت تمهيدا لاصدار دراسة تفصيلية عن هذه المئذنة .

ومن الباحثين الذين أجروا بحوثا أثرية فى المواقع المختلفة دون مانويل ريو أستاذ التاريخ الوسيط بجامعة برشلونة الذى أجرى سنة ١٩٧٦ حفريات أثرية فى شعاب مالقة واشترك فيها أساتذة من جامعات مدريد وغرناطة ومــالقة على رأسهم الاستاذ الدكتور خواكن بالبى ، وكان قد سبقه فى الحفر ببشتر سنة ١٩٢٧ السنيور دى مرخيلينا ، ومنهم دون كارلوس رومان الذى أجرى حفائر أثرية فى جزيرة يبسة فى سنة ١٩٢٧ ، ودكتور فرناندو بالدث فرناندث الذى أجرى حفريات بموقع قصبة بطليوس فى ثلاثة مواسم متتابعة أسفرت عن اكتشافات طيبة أكدت ما ذكره الادريسى فى نزهة المشتاق من وجود ربض شرقى لبطليوس ، وقد أصدر عن هذه المواسم التنقيبية عدة بحوث صدرت فى أعوام ١٩٧٨ ، ١٩٧٩ ، ١٩٨٠ ، كما سجل نتائج هذه البحوث الاثرية بقصبة بطليوس فى بحث صدر بمجلة الآثار Arqueología فى العدد الثانى الصادر فى ١٩٨١ ، وكذلك فى بحث آخر عن

الربض الشرقى ببطليوس : دراسة توثيقية لتـأريخه ، صدر فى سنة ١٩٨٥ فى أعمال اللقاء الثانى للثقافة العربية والاسلامية

Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica.

ثم أعد رسالة للدكتوراه بجامعة مدريد المستقلة وعنوانهـا :

Badajoz: Problemática arqueológica de un yacimiento andalusí.

وجدير بالذكر الحفريـات التى أجراها رافاييل آثوار رويث وسونيا جوتييرث بوريث وروسا سارانوفا ثوثايا وكارمن بارثيلو توريس فى بلدة ألقنت .

وفى مجال العمارة والفنون الزخرفية الاندلسية يبرز من بين العلماء الاسبان أسماء شخصيات متميزة ورائدة فنذكر مهنم Camps y Cazoria الـذى ينسب اليه كتابان هامان فى عناصر العمارة الاسلامية الخلافية . الاول صدر بمدريد عام ١٩٢٩ فى سلسلة اصدارات عن العمارة الاسبـانية :

«Cartillas de la arquitectura española: t. IV, Arquitectura califal y mozárabe».

وأما الثانى فعنوانه « الطرز والنسب والتكوين فى العمارة الخلافية بقرطبة »

(Módulos, proporciones y composición en la arquitectura califal cordobesa), Madrid, 1953.

ويجدر بى أن أذكر فى هذا المجـال الجهود المخلصة والصادقة التى بذلهـا العالم الكبير دون فيليث ارناندث الذى يرجع اليه الفضل فى الكشف عن حقيقة بنيان صومعة جامع قرطبـة وما كانت تزدان به أوجهها من زخارف تتمثـل فى النوافذ التوأمية الثنائية والثلاثية التى تطوقها طرز أو تربيعات ، وكان ثمرة هذه الدراسة التحليلية المتأنية كتابه عن صومعة هذا الجـامع ويعتبر من أهم الدراسات التى صدرت عن العنـاصر المعمارية لهذا الجامع ومصدرا أساسيا للمشتغلين فى حقل العمارة الخلافية ، وقد صدر هذا الكتـاب فى غرناطة سنة ١٩٧٥ بعنوان :

(El alminar de Abd al-Rahman III en la mezquita mayor de Córdoba: Génesis y repercusiones)

وممن تتلمـذت عليهم من علمـاء اسبانيا فى الآثـار الاسلامية والفن الاسلامى أستاذى الجليل دون مانويل جومث مورينو الذى أفدت كثيرا من علمه فى لقاءاتى العديدة معه ، ومن دراساتى لبحوثه وكتبه القيمة ومن أهمها : كتابه الموسوم بالكنائس المستعربة Iglesias mozárabes الذى صدر بمدريد عـام ١٩١٩ ، وبحثه المتميز الموسوم برحلته من خلال العقـد الحدوى .

«Excursión a través del arco de herradura»

وصدر بمجلة ثقافة اسبانية Cultura española مدريد ١٩٠٦ .
وبحثه عن الحضارة العربية وآثارها في اسبـانيا (La civilización árabe y sus monumentos en España, Rev. de Arquitectura, Madrid, 1919.

ودراسته القيمة عن تشابكـات البوائك في العمـارة العربية :
(El encruzamiento de arcadas en la arquitectura árabe, Córdoba, 1930)

ودراسته المتعمقة للمسجد الجامع بقرطبة التى صدرت بمجلة برنثبى دى بيانا Principe de Viana عدد ١٨ بنبلونة سنة ١٩٤٥ وكتابه الموسوم بالبنثيون الملكى بدير لاس أويلجاس بمدينة برغش الذى صدر بمدريد ١٩٤٩ ، وكتابه القيم الذى صدر بالمجلد الثالث من موسوعة Ars Hispanie سنة ١٩٥١ بعنوان :
الفن الاسبانى العربى حتى الموحدين :
El arte árabe español hasta los almohades.

وحرصـا منى على أن يفيـد منه الدارسون العرب لاثـار وفنون الاسلام فى الاندلس قمت بترجمته الى العربية بالاشتراك مع زميلى وصديقى الدكتور أحمد لطفى عبد البديع ونشرت الترجمة بالقاهرة فى ١٩٥٩ .

ومنهم أستاذى العالم الجليل دون ليوبولدو توريس بلباس الذى يعتبر أكثر الباحثين الاسبان انتاجا علميا فى مجال الفن الاسلامى والاثـار الاندلسية فقد أثرى المكتبة الاثرية الاندلسية بمئات البحوث التى نشر معظمها فى مجلة الاندلس تحت بـاب Crónica arqueológica de España وهو البـاب الذى كان يشرف عليه ويثريه ببحوثه الاصيلة الرائدة فى شتى موضوعات الفن الاندلسى فلم يترك بابـا فى العمارة والفنون الانـدلسية الا وطرقه ، فقد كتب عن المـدن الاسلامية فى الاندلس المحدثة منها والقديمة ، فتحدث عن حوماتهـا وأرباضها وشبكات طرقها الداخلية ورحباتها ، من دروب وحارات وأزقة وزنقـات ، كما تحدث عن مقابرها ومتنزهاتها ، وعن أسوارها وأبوابها وعن منشآتها المختلفة من مساجد وحمامات وأربطة ومصليات وقصور ومصارات ، وقياصر وجسور وقناطر ، ونواعير وأرحاء وقـلاع وأسوار وفنادق ودور صناعة ، كمـا أهتم بالعناصر المعمارية من عقود وقباب ومآذن وقبوات وبوابات وشماسات ، ومن أهم مؤلفاته كتـاب فنون الموحدين وبنى نصر والمدجنين الـذى صدر فى الجزء الرابع من سلسلة Ars Hispaniae وكتابه عن الفن المرابطى والموحدى الذى نقله المرحوم د. سيد مصطفى غازى الى العربية وصدر فى عام ١٩٧١ ، وكتابه عن جامع قرطبة ومدينة الزهراء الذى صدر بمدريد عام ١٩٥٢ ، وكتـابه عن قصر الحمراء بغرناطة وجنة العريف ، ثم بحوثه المتميزة فى مجلة الاندلس ومجلة العمارة ومجلة استوديا اسلاميكا وصحيفة المعهد المصرى بمدريد هذا بالاضافة

الى دراسته القيمة عن الفن الاسلامى الانـدلسى حتى سقوط الخلافـة الاموية بقرطبة التى أضافها الى الترجمة الاسبـانية للجزء الثـالث من كتـاب تاريخ المسلمين فى الاندلس للمتأسبن الفرنسى ليفى بروفنسال تحت عنوان :
«Arte hispano-musulmán hasta la caída del califato de Córdoba», t. IV de la serie de historia de España dirigida por don Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1957.

وقد وفق تلاميذه الاسبان ومريدوه وعلى رأسهم دون مانويل كازامار فى جمع مجموعة أبحاثه المنشورة فى مجلة الاندلس واصدارها وفقـا لتاريخ نشرها فى سبع مجلدات تحت عنوان أعمال متفرقة Obra dispersa صدرت فى مدريد فى سنة ١٩٨١ وقدم لها مانويل كازامار . كما جمع المعهد الاسبانى العربى للثقافة بحوثه عن المـدن الاسلامية وأصدرها فى مجلدين تحت عنوان : مدن أندلسيـة Ciudades hispano-musulmanas قدم لهما عالم الاثار الاسلامية الفرنسى الأستاذ هنرى تيراس .

وممن تلمذت على أيديهم بجـامعة غرناطة أستـاذى المرحوم دون خيسوس برمودث باريخـا Don Jesús Bermúdez Pareja الذى كان يدرس لى مـادة العمارة النصرية عند ما كنت أعد للمواد التمهيدية للدكتوراه ، ومن أبرز أبحاثه التى نشرها بدفاتر الحمراء بحثه القيم عن نافورة بهو السباع La fuente de los leones التى صدرت بالمجلد الثالث لسنة ١٩٧٧ ، وبحثه عن الميـاه فى البساتين الاسلاميـة بقصور الحمـراء
El agua en los jardines musulmanes de la Alhambra
الذى صدر فى عـام ١٩٧٢ ، وبحثـه عن حمـامات قصر قمـارش :
Baños de palacio de Comares وصدر فى المجلد الثـانى لعـام ١٩٧٥ ، وكذلك بحثه عن جنة العريف بعد حريق سنة ١٩٥٢ El Generalife después del incendio de 1952 الذى صدر فى المجلد الاول لعام ١٩٦٥ .

ومن بين علماء الاثار الاسلامية الاسبان البارزين الباحث العالم والصديق دون خوسيه جيريرو لوبيو الذى كرس حياته سواء عند ما كان يعمل فى المعمل الفنى بجامعة اشبيلية el laboratorio del arte أو رئيسا لقسم الاثار بذات الجامعة لدراسة عمران اشبيلية فى العصر الاسلامى والاهتمام بآثارها الموحدية كالخيرالدا وما تبقى من آثار الموحدين بمجموعة القصر مثل القصر المبارك ودار الصناعة والقورجة الممتدة حتى برج الذهب ، وبحثه القيم عن باب قرطبة بسور اشبيلية الذى نشر بمجلة الاندلس ، العدد ٣٢ ، لسنة ١٩٥٣ . ولعشقه الشديد لاشبيليـة مسقط رأسه أصدر عنها وعن معـالمها الاثرية والفنيـة فى العصرين

الاسلامى والمسيحى كتابا عنوانه «دليل فنى لاشبيلية» صدر ببرشلونة فى سنة ١٩٥٢ كما أفرد دراسة عن اشبيلية الاسلامية اصدرتها الاكاديمية الملكية للفنون الجميلة باشبيلية سنة ١٩٧٢ ، وأصبح لشدة اهتمامه باشبيلية الاسلامية وتعلقه بتاريخها وآثارها ملما بكل صغيرة وكبيرة فيها ، وكثيرا ما التقينا معا وتباحثنا فى تأريخ بعض هذه الآثار ، من ذلك على سبيل المثال الباب المسدود بالبناء فى السور الخارجى من مجموعة القصر المطل على زقاق يحمل اسم دون خواكين رميرو ميروبى ، ما يزال يحتفظ بعقده الحدودى المتجاوز لنصف الدائرة والذى يقتصر تسنيجه على القسم المركزى من العقد على غرار العقود القرطبية خلافية الطابع بمدينة الزهراء ، كما أن ترتيب صفوف الحجارة الضخمة التى بنى بها الجدار المتصل بالعقد تنتظم على أساس كتلة طويلة تتناوب مع كتلة عريضة ، واستقر رأينا على أن هذا الباب المسدود من حيث صورته وشكل طرته المحيطة به وتسنيجه المركزى أو من حيث طريقة البناء يمكن ارجاعه الى عصر الخلافة ورجحنا أن يكون البقية الباقية من قصرها القديم الذى ابتناه سعيد بن المنذر . وأذكر أنه دعانى مرة للعشاء فى أحد مطاعم اشبيلية ، ويقع على مقربة من الخيرالدا وتبين لى أن احدى قاعاته المقامة من الآجر كانت فيما يبدو تؤلف جزءا من حمام اسلامى ربما يرجع تاريخه الى عصر المرابطين وذلك بمقارنته بحمام كنت قد اكتشفت احدى غرفه التى يشغلها اليوم بار يعرف ببار الخيرالدا ، يقع فى نفس الشارع المؤدى الى الكاتدرائية الحالية ، وكنت قد كتبت عنه بحثا باللغة الاسبانية عنوانه : آثار حمام اسلامى باشبيلية Restos de un baño árabe en Sevilla صدر بمجلة محفوظات اشبيلية Archivo hispalense سنة ١٩٥٤ . ومن الغريب أن عدوى عشقه لاشبيلية انتقلت الى ، فكتبت عنها بضعة بحوث أذكر من بينها بحثى عن قصور بنى عباد باشبيلية الواردة فى شعر ابن زيدون ، وصدر فى مجلة أوراق سنة ١٩٧٩ ، وبحث آخر أفردته لقصور اشبيلية فى العصر الاسلامى صدر بمجلة عالم الفكر الكويتية فى سنة ١٩٨٤ وبحث ثالث عن أعمال الموحدين فى أسوار اشبيلية من العصر المرابطى كنت قد ألقيته فى ندوة عقدت ببطليوس عن الدراسات الاكستريمادورية فى مايو ١٩٧٩ ثم نشر بصحيفة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد فى العدد العشرين لسنة ١٩٧٨ ، ١٩٧٩ ، بالاضافة الى بحث آخر عن اشبيلية الموحدية Sevilla almohade نشرته ملحقية الاعلام بالسفارة المصرية بمدريد سنة ١٩٧٩ .

ويلى هذه الصفوة العظمى من العلماء الاسبان فى الآثار والفنون الاسلامية بالاندلس جيل أحدث من الباحثين فى نفس هذا الحقل نخص بالذكر منهم الباحث الغرناطى دون أنطونيو فرنانديث بويرتاس Antonio Fernández Puertas الذى تخصص فى النقوش الكتابية بقصر الحمراء ونشر عنها بحوثا قيمة فى

مجلة دفاتر الحمراء ومجلة الاندلس نذكر منها بحثه الموسوم بالنقوش الكوفية فى قصر قمــارش وقصر السباع ، من مطبوعات جامعـــة غرناطة سنة ١٩٧٤ .
وبحثه عن قصر البرطل وعنوانه :

Palacio del Partal: Composición ornamental con tres funciones distintas

وكذلك بحثه عن واجهة قصر قمارش وعنوانه :

La fachada del palacio de Comares: Situación, función y Génesis, 1980.

وكذلك بحثه عن النقوش الشعرية بالبرطل وواجهة قمارش الذى صدر بالمجلة المذكورة فى العدد العاشر والحادى عشر لسنة ١٩٧٥ .

Inscripciones poéticas del Partal y de la fachada de Comares.

ونضيف الى هذه البحوث بحثا عنوانه النقوش الشعرية بجنة العريف

Las inscripciones poéticas del Generalife.

وصدر بالعدد الرابع عشر من دفــاتر الحمراء لسنة ١٩٧٨ .

ومنهم أيضا الباحث الشاب الاستاذ بدرو بارادیناس الذى بحث فى جوانب متعددة من فن العمارة والزخرفة الاسلامية ، ومنهم أيضا دكتوره كلارا دلجادو التى نشرت كتابا عن آثــار طليطلة الاسلامية ، وكذلك دون رفاييل أثوار رويث الذى كتب عن حمامات بلنسية .

وهكذا كان احتكاكى المباشر بكثير من هؤلاء العلماء والباحثين ، واتصالى المتواصل بهم سواء أثنــاء اعدادى لرسالة الدكتوراه أو بعد ذلك عند ما عملت مديــرا للمعهد المصرى للــدراسات الاسلامين بمدريد أو فى لقــاءاتى معهم فى المؤتمرات والندوات عن تاريخ الاسلام فى الاندلس أو عن الفنون الاسلامية عاملا أساسيا فى ارتباط المدرسة الاسبانية التى أخذت عنها بمدرسة الاسكندرية بالذات التى انفردت فى مصر بدراسة آثار الاسلام والفنون الاسلامية فى الاندلس والتى يرجع الفضــل الاول فى تأسيسها الى أستــاذى المرحوم الدكتور أحمد فكــرى والمرحوم الدكتور محمد عبد العزيز مرزوق ، وأقوم حاليــا بالاشراف عليها : فقد دعيت أكثر من مرة أستاذا زائرا بجامعتى اشبيلية وغرناطة لالقاء سلسلة من المحاضرات عن الفن الاسلامى الاندلسى وكافحت كثيرا أثناء عملى أستاذا للتاريخ الاسلامى والحضارة بجامعة الاسكندرية ورئيسا لقسم التاريخ والآثار لانشاء شعبة للآثار الاسلامية تنبثق من قسم التاريخ ، ووفقت فى النهــاية منذ نحو عشر سنوات فى تحقيق ذلك ، وأتاح انشاء هذه الشعبة الفرصة أمام طلاب الدراسات العليا للتخصص فى آثــار الاسلام فى الاندلس ، كمــا وفقت فى انشاء

شعبة للدراسات المغربية الاندلسية بمعهد دراسات البحر المتوسط الذى أديره حاليـا ، وهذه الشعبة تتيح المجال لطلابها دراسة آثـار الاندلس الاسلامية فى جملة ما يدرسونه من مواد ، وعلى هذا النحو أصبح لدينا بجامعة الاسكندرية باحثون متخصصون فى الفن الاسلامى الاندلسى والعمارة نذكر منهم على سبيل المثال : دكتور محمد عبد العزيز محمود الذى خصص موضوع رسالته للدكتوراه تحت اشراف لدراسة النقوش العربية فى الاندلس وتطورها ، والسيد كمال عنانى الذى عالج فى رسالته للماجستير موضوعا عنوانه العمارة فى طليطلة فى العصر الاسلامى كما اختـار لرسالته التى يعدها حاليـا للدكتوراه موضوعا عنوانه «تطور عمارة القصور فى الاندلس فى العصر الاسلامى» . كما خصصت السيدة حنان مطاوع رسالتها للماجستير لدراسة فنون الحفر فى الجص والحجر والرخام فى الاندلس فى عصر الدولة الاموية بينما خصصت رسالتها للدكتوراه لدراسة التحف المعدنيـة فى الاندلس فى عصر الخلافة الاموية وعصر دويلات الطوائف ، ومن تلاميذى فى هذا الحقـل من الدراسات السيد محمد الجمـل الذى اختـار النقوش الكتـابية فى منشآت السلطان يوسف الاول بحمراء غرنـاطة موضوعا لرسالته فى الماجستير .

أما الكتابة فى المدن والبلدان فترتبط ارتباطا وثيقا بالتاريخ المحلى الذى كان من الموضوعات المحببـة لدى مؤرخى العرب فى المشرق الاسلامى والمغرب وقـد لاقت الكتابة فى هذا النوع من التاريخ العمرانى اقبالا كبيرا لدى مؤرخى الاندلس بسبب الشعور الجارف بالقومية المحلية أو للبلدة التى نشأ فيها المؤرخ وأحبها وتعصب لها ، ولذلك فقـد اهتم بعض مؤرخى الاندلس بكتـابة تاريخ بلادهم ، ومنهم أحمد بن محمد الرازى الذى كتب فى قرطبة وخططها ، ومحمد بن علقمة الذى كتب فى تاريخ بلنسية ، وأبو عبد الله بن عسكر الذى كتب فى التاريخ مالقة ، وأبو الحسن بن سعيد صاحب كتاب الطالع السعيد فى تاريخ قلعة يحصب ، وأبو عبد الله بن المؤذن فى تاريخ بقيرة ، وأبو بكر بن محمد بن ادريس الفالوسى فى الدرة المكنونة فى أخبار أشبونة ، وأبو جعفر أحمد بن خاتمة الانصارى فى كتاب مزية المرية .

وورث الباحثون الاسبان عن العرب هذا الميل الى الكتـابة فى تاريخ مدنهم ، فأولى كثير منهم اهتماما خاصا بدراسة مدنهم بدافع الشعور بالاعتزاز بهـا ، واسرفوا فى ذلك فكثرت تواليفهم عن مدن الاندلس ، وأذكر أن عالمـا اسبانيا فى الفلسفة الاسلامية هو المرحوم سلفـادور جومث توجاليس كان لا يترك فرصة تتاح له للاعتزاز ببلده منتانجش دون أن ينتهزهـا ويستغلها ، فكتب فى أشهر علمائها وربط بينهم وبين مفكرى الاندلس العظام ، من ذلك بحثه عن بلاط بنى الافطس أصحاب بطليوس خاصة فى حقل الفلسفة .

El Corte de los aftasíes de Badajoz, principalmente en el campo de la filosofía, en actos del IV Coloquio Hispano-Tunecino, Madrid, 1983.

وفيما يلى أمثلة للبحوث التى خصصت لدراسة المدن الاسلامية :

☆ Alonso Morgado, «Historia de Sevilla».
☆ Chabas, «Historia de la ciudad de Denia».
☆ Gloria Delgado Velero, «Toledo islámico».
☆ Diego Suárez de Figueroa, «Historia de la ciudad de Badajoz».
☆ Gaspar Remiro, «Historia de Murcia musulmana».
☆ Guerrero Lovillo, «Sevilla musulmana».
☆ Guillén Robles, «Málaga musulmana».
☆ Gómez Moreno, «Granada en el siglo XIV».
☆ Huici Miranda, «Historia msulmana de Valencia».
☆ Manuel Torrón Albarrán, «El solar de los aftasíes».
☆ María Jesús Rubiera, «Historia de Denia musulmana».
☆ Pavón Maldonado, «Tudela, ciudad medieval».
☆ Pavón Maldonado, «Jerez de la Frontera, ciudad medieval».
☆ Pavón Maldonado, «Alcalá de Henares medieval».
☆ Pavón Maldonado, «De nuevo sobre Ronda musulmana».
☆ Rafael Castejón, «Córdoba califal».
☆ Ramírez Arellano, «Historia de Córdoba».
☆ Tapia Garrido, «Almería musulmana».

وعلى غرار هذه الدراسات اهتمت مدرسة الاسكندرية بدراسة المراكز العمرانية بالاندلس فصدرت فى ذلك دراسات قيمة نذكر من بينها البحث المتميز الذى تقدم به زميلى وصديقى العزيز دكتور أحمد مختار العبادى عن مملكة غرناطة فى عهد محمد الخامس ، كما بحثت الدكتورة سحر عبد العزيز سالم فى التاريخ السياسى والحضارى لبطليوس الاسلامية ، وكذلك كتبت فى مدينة قادس فى التاريخ الاسلامى . وخصص الدكتور كمال أبو مصطفى رسالته للماجستير لدراسة بلنسية منذ الفتح الاسلامى حتى سقوطها فى أيدى المرابطين ، كما أصدر عدة بحوث عن طرطوشة الاسلامية وعن مدينة الجزيرة الخضراء وعن تطور عمران مالقة فى العصر الاسلامى . واختار عزت قاسم موضوع رسالة الماجستير لدراسة مرسية منذ تأسيسها حتى نهاية عصر الطوائف ، كما خصص الدكتور محمد أحمد أبو الفضل موضوع للماجستير لدراسة مدينة المرية تاريخيا وعمرانيا منذ تأسيسها حتى قيام دولة الموحدين ، أما أنا فقد قمت بدراسة تفصيلية تاريخية وعمرانية وأثرية عن قرطبة فى العصر الاسلامى صدرت فى

جزأين ، وكذلك عن مدينة المرية الاسلامية ، كما كتبت فى تـاريخ مدن الاندلس الاسلامية بحثا تضمن عرضا تاريخيا وعمرانيا وأثريا لقرطبة ومدينة الزهراء وطليطلة واشبيلية وماردة وبطليوس والأشبونة والمرية ومرسية وبلنسية ومالقة وشاطبة وغرناطة ، وقاصرش وقادش .

أما فى مجال العمارة والفنون الاسلامية بالاندلس فقد أصدرت عشرات البحوث عن جامع قرطبة ، وعن باب الغفران بجامع القصبة الكبير باشبيلية ، وعن بقايا حمام اسلامى باشبيلية ، وعن أسوار اشبيلية المرابطية والموحدية ، وقصور بنى عباد باشبيلية ، وعن القصور الاسلامية باشبيلية .

وأصدرت كتـابا عن المسجد والقصور بالاندلس ، وبحثـا مطولا عن تطور العمارة الاندلسية ، وبحثا آخر عن مظاهر الاصالة فى بنيان جامع قرطبة ، وآخر عن آثار المرية فى العصر الاسلامى ، وصنفت كتابا عن التحف العاجية الاندلسية وعددا من البحوث عن التـأثيرات الفنية الاندلسية على الفن المصرى الاسلامى وقد صدرت البحوث فى مجلات مختلفة وصدر بعضها باللغة الاسبانية والفرنسية والعدد الاكبر منها باللغة العربية .

وهكذا ارتبطت مدرسة الاسكندرية فى آثار الاندلس وفنونه الاسلامية وكذلك دراسة تاريخ المدن الاندلسية ارتباطا وثيقا بنظيرتها الاسبانية ويحدونا الامل أن تزداد هذه الروابط وثاقة فى المستقبل القريب بمشيئة الله .

الدكتور السيد عبد العزيز سالم

أنماط الشعرية المعاصرة

١ – بين النظريــة والتجريب :

أخذت بحوث الشعرية العربية المحدثة ، تمتد باتساق فى شعبتين متوازيتين ، ومتداخلتين فى بعض الأحيــان ، بين مجموعة من التــأملات والانساق النظرية المتماسكة عن مفاهيم الشعر وجوهره وتقنيــاته من جانب . وعدد متزايد من التحليــلات الألسنية لبعض النماذج الابداعية الفــائقة من جانب آخر . حتى أضحى النقد العربى وقد نبذ فى جملته طريقة المقاربات المضمونية والأيديولوجية المباشرة . محاولا بجدية ارتياد آفاق علمية جديدة فى معاينة النصوص والتعرف على ظواهرها النوعية المناسبة . وتقدمت بعض البحوث الألسنية والأسلوبية التطبيقية بممارسة عدد من آليات التحليل النصى ، تعد بنسبة عالية من ضبط الاجراءات وتحقيق النتائج اثر تراكم المعرفة بأهم الظواهر الشعرية ومقاييس اختبــارها .

لكن يبدو لى أن ثمة حاجة معرفية ملحة لاتخاذ خطوة أخرى مقــابلة لهذه الدراسات النصية ، تنظم مقولاتها الأولية ، وتمدها باطار نظرى كلى ، يعتمد على عدد من الفروض البسيطة القابلة للاختبار والتعديل بشكل جدلى ، فى ضوء الممارسة التطبيقية . ويتمثل هذا الاطار فى جهاز مفهومى شعرى مرن يؤدى الى تمييز العناصر اللغوية المحايدة من آليات التعبير التقنى للشعر . ويسمح بوضع مختلف التجارب الشعرية المعاصرة على سلم نقدى قابل للقياس الكمى والنوعى الوظيفى . دون تحكيم مسبق لسطوة الأسماء أو التصنيف الاقليمى أو المذهبى للانتاج الشعرى المعاصر . جهاز يتيح لنا بيسر أن نقطع خطوات التعرف العلمى على الظواهر الفنية عبر تصنيف هذا الانتــاج الى مدارات أسلوبية كبرى تضم عديدا من الشعراء دون أن تمحو الحدود الفارقة بينهم ، أو تغفل عن امكــانية اجتيــاز الشاعر الواحد للمسافات الواقعة بين تلك المدارات فى مراحل مختلفة من حياته .

ومع ادراكنا لجدية الشكوك التى تمكن أن تثار عن جدوى هذه التصنيفات وتعسفها فى بعض الأحيان ، الا أن تنامى الاتجاهات العلمية الموضوعية فى بحث ظواهر الشعر بين الأجيال الجديدة خاصة قد أبرز الحاجة للتركيز على المعايير الأسلوبية النقدية .

وفى تقديرى أن أهمية طرح هذا المشروع لتكوين تصور كلى عن أساليب الشعر العربى المعاصر ، تنبع من ضرورة ربط المعرفة التجريبية المستمدة من النصوص ذاتها باطار نظرى نوعى يستقطب ويرشد خطواتها . تأسيسا على أن «علم الأدب» – بمفهومه المحدث كما يبسطه دعاته – ليس علما تحليليا على نمط الرياضيات البحتة . ولا ينبغى أن يقع فى هذه الدائرة . لأنه علم يحمل فى طياته وصفا للأشخاص والأفعال والأشياء وأحوالهم «فى اطار المجتمع» ، يعتمد على وقائع لغوية ذات خصائص اجتماعية وجمالية معا . وعلم من هذا النوع لا يثير الاهتمام الموضوعى ، ما لم تتوفر له الشروط المعرفية والتداولية التالية :

أ – أن تكون مشكلاته وحلوله مصوغة بلغة مشتركة ومفهومه ، بحيث يعزى لكل دل فيها بقدر الامكان دلالة محددة ومشروحة . وهذه فريضة اللغة المتخصصة الاصطلاحية ، البعيدة عن التهويم الأدبى .

ب – أن تكون قضاياه ونتائجه قابلة للاختبار الموضوعى ؛ أى أن تتشكل على أساس تجريبى نقدى . وبعون مجموعة من المبادىء المعتمدة على نموذج المنطق الشكلى . وهذه فرضية قابلية الاختيار .

ج – أن تشير فى مجال البحث الى مشكلات يتم طرحها والسعى الى حلها على اعتبار أنها من «الحاجات العامة» بين علماء الأدب ودراسيه . وهذه فرضية المناسبة والأهمية .

د – أن تكون قابلة للتعليم والتعلم . فى بعض المؤسسات الاجتماعية والأكاديمية المتخصصة . دون حاجة الى قدرات فنية خاصة . وهذه فرضية قابلية الانتقال (١) .

وتجدر الاشارة الى أن ما يسمى «قابلية حل المشكلات المطروحة» أو فرضية المناسبة فى علم الأدب ينبغى أن لا تشمل هذا النوع من الحاجات العامة التى يستحيل الاستجابة لها بطريقة علمية . لتعارضها مع خاصية جوهرية فى المادة المدروسة . وذلك مثل الحاجة العملية الى الوصول فى الشعر الى «المعنى الوحيد

---

(١) Schmidt Siegfried, J.: «Fundamentos de la ciencia empírica de la literatura». Trad. Madrid, 1990, pág. 34.

والصحيح» عبر التأويل . اذ تقوم براهين كافية على أن هذا الهدف زائف . ويقتضى نظرية مستحيلة فى الأدب الذى يعتمد فى طبيعة تركيبه وتلقيه على أساس تعدد المعنى (٢) .

ولما كان الأساس النظرى للأدب ، المعتمد على منظومات المذاهب المؤدلجة ، لا يتجانس مع طبيعة المشكلات المثارة فى التصنيف الأسلوبى النقدى ، فانه لا يصلح لتحديد استراتيجية البحث . الأمر الذى يتطلب ضرورة تقديم تصور مركب مولد للأسالب الشعرية ومتعلق بأهم أبنيتها الأساسية . وعندئذ نجد أن العلاقة بين نظرية الشعرية والتجريب البحثى فى الأساليب لا يمكن أن تخضع للنموذج الوضعى الاعمى ، الذى يهدف الى استخلاص النظرية من الوقائع المصمتة . وانما تشير هذه العلاقة فى المقام الاول الى ما يطلق عليه «نموذج الواقع» وهو بنية نظرية مفترضة ، قابلة للاختبار عبر مجموعة من الاجراءات التجريبية . أى أن مفهوم النظرية أو التصور الكلى هنا — لابد أن يتخلص من الطابع الصورى المضاد للتجرب . كى يقترب من نموذج تصور الواقع البنيوى المخالف للنزعة الوضعية .

واذا كان مفهوم التجريب يرتبط بالملاحظة والاستقراء فان علينا أن نميز — كما يقول فلاسفة العلم — بين التجارب الادراكية ومنطوقات الملاحظة التى يتحتم أن تصاغ فى لغة نظرية . ومعنى هذا أن النظرية ينبغى أن تكون حاضرة فى الملاحظة ، تختبرها وتنيرها . وتصبح الملاحظات الجديرة حقا بالتسجيل هى تلك المتعلقة بالنظرية على وجه التحديد . «غير أنه ما دامت النظريات التى تشكل معرفتنا العلمية قابلة للخطأ أو ناقصة دائما ، فان الكيفية التى توجهنا بها الى معرفة الملاحظات الملائمة للظاهرة المدروسة قد تكون مصدر أخطاء . غير أنه يمكن حل هذا المشكل بتحسين نظريتنا وتوسيعها ، لا بمراكمة قائمة من الملاحظات التى لا هدف لها» (٣) .

والنتيجة التى نود أن نستصفيها الآن ، هى أن افتراض تصور كلى لأساليب الشعر العربى المعاصر ، لا يتوقف على تجميع عدد ضخم من الدراسات الألسنية والأسلوبية التطبيقية على مجموعة كبيرة من هؤلاء الشعراء ، كخطوة ضرورية سابقة ، بل يمكن أن يمضى هذا التصور فى اتجاه مواز ومشتبك ومنظم لبعض

---

(٢) عبد الكريم حسن : لغة الشعر فى زهرة الكيمياء ، بيروت ١٩٩٢ . ينجح فى استخلاص ما أسماه الاعراب البلاغى عبر تحولات الصياغة لكنه يقع فى افتراض المعنى الوحيد للنص .

(٣) آلان شالمرز ، نظريات العلم ترجمة الحسين سحبان وفؤاد الصفا . دار توبقال ، الدار البيضاء ١٩٩١ ص ٣٤/٤٤ .

هذه البحوث ، يمدهـا بالفروض النظرية الملائمـة . ويعدل مقولاتهـا فى ضوء مسارها التجريبى . فى حركة جدلية متواشجة .

واذا كان أتباع الاتجاه الوضعى ، أو ما يطلق عليه «مدرسة بيكون العلمية» قد مارسوا فاعليتهم العميقة على المدارس اللغوية ، مما أدى الى الالتزام الصارم بالوقائع فحسب ، وعدم الثقة فى النظريات والفروض ، فان أصحاب الاتجـاه الثانى من «مدرسة كيبلير» يرون فى الابداع العلمى تجليا لفعـل خلاق ، يرقى بقفزة مفاجئة الى الفروض الكلية التى تقاس قيمتها بمدى خصوبتها وبساطتها وأناقتها فى الآن ذاته (٤) . ويظل المسلكان يتمتعان الى حد ما بمشروعية علمية ، وان ترجحت فى تقديرى أولوية التصور النقدى لأهمية الفروض النظرية ، لسببين يتصلان بوضع الثقافة العربية اليوم :

أولهما : أن عدد المشتغلين بالدراسات الأسلوبية من علماء اللسانيات يربو على عدد النقاد ودارسى الأدب ، مما يجعل التفـات معظمهم الى الظواهر الشعرية المائزة فى النصوص الأدبية محكوما الى درجة كبيرة بخبرتهم اللغوية . ويتطلب بالتالى استحضار الأسس الجمالية ، لتمييز الجانب الوظيفى الشعرى فى مجموعة الظواهر الأسلوبية اللغوية .

والثانى : أن الخواص الأسلوبية العـامة للغة العربية فى مستواهـا التوصيلى التداولى لم تبحث بالاستقصاء العلمى الكـافى حتى الآن ، مما يجعـل القول بارتبـاط احدى المتغيرات بالمجال اللغوى البحت ، أو الأدبى ، موضع تساؤل . ويضفى ظلا من الشك على منـاسبة التفسير الجمالى لهـا .ويجعل من الأجدى بـالنسبة للألسنيين العرب أن يتـوفروا على استكشاف مجالات أساليب اللغة وتحديد ظواهرها كأساس يعتمد عليه النقـاد فى تحليلهم لأساليب الأدب . وعنـدئذ تمضى حركـة البحث التجريبى فى مسار مأمون .

بودى — من ناحية أخرى — أن ألفت الانتباه الى أهمية الاعتداد بصيغة الجمع فى عبارة «الأساليب الشعرية» كمفهوم مركزى فى هذه التوطئة ، اذ أن هذا البحث يطمح الى تجـاوز مفهوم التوحيد الأيديولوجى للتصورات الجمـالية عن نمط الشعرية الذى لا يسمح بالاعتراف بما سواه ، والذى كثيرا ما يقبع خلف مواقف الدارسين من مختلف التجارب بطريقة معيارية .

فالمنطلق المبـدئى لبحث الشعرية العربية اليوم يقع فى الطرف المقـابل لهذه المواقف ، اذ لا يكتـفى بالاعتراف النظرى بشرعيـة وأهمية جميـع الأساليب

---

(٤) Víctor Manuel de Aguiar y Silva: «Competencia lingüística y competencia literaria». Trad. Madrid, 1980, pág. 26.

الشعرية ، بل يجعل هدفه الأساسى مقاربتها فى قراءة حميمة منظمة ، تتعرف على المكونات والملامح الفـارقة لتقيس مدى فعـاليتها الوظيفية فى تحقيق انجازها الجمالى . لم يعد بوسع من يريد أن يرى الأفق الممتد أن يتحول الى داعيـة يتبنى احدى التجليات ، مهما كانت طليعيتها ، ويعمى عن بعضها الآخر لأنها لم تعد تشبعه . بل يتعين عليه موضوعيا أن يتمثل تعددها الخصب وتخالفها المشروع . دون أن يقـع فى الطرف النقيض ، فيجعـل من «المقروئيـة» أو درجة الانتشار الجماهيرى مقياسا نوعيـا للقيمة ، اذ يدرك فى الان ذاتـه أن وظيفة التطويـر والابداع تتجاوز مجرد الامتثال للنماذج السائدة واشباعها . علينا أن نعثر على الطريقة العلمية التى توازن نقديا بين ضرورة الاعتداد باستجابة الجمهور الواعى للظواهر الشعرية من جانب ، والحرص على تنمية هذا الوعى بما يؤدى الى دعم كفاءة التلقى الأدبية من جانب آخر . ولا يتأتى ذلك الا بتوسيع «أفق انتظـار» المتلقين ، وزيادة تسامحهم مع خرق الأعراف السائدة أو تعديلها ، بحيث تتلاءم مع تحديث الحساسيات والحاجـات الجمالية المعاصرة . وكلمـا أمعن النقد فى تحليـل العامل الفـاعلية فى تكوين الأساليب المختلفة ، اقترب من كشف آليـات توليدها وشرح كيفية توظيفها التقنى . وعندئذ يجد نفسه وقد أحل أحكام الواقع محل أحكام القيمة المسبقة ، وأصبح بوسعه تمثل أساليب الشعرية انتاجا متعدد المستويات والدرجات والطوابع ، وتلقيا متعدد القراءة والتأويل .

أما كلمة «معاصر» التى نحصر بها الفترة الزمنية لهذا التصور ، فنقصد منها على ما جرى به الاستعمال الزئبقى المتنقل ، تلك التجارب الشعرية التى تستغرق النصف الثانى من القرن العشرين تقريبا . وهو تحديد لا يخلو من تعسف ، لكنه ضرورى لتنظيم مدى الرؤية من جانب ، واستبعاد التطرق الى الامتدادات التاريخية المفتوحة الى الوراء خاصة من جانب آخر . بحيث لا تستحضر ذاكرة البحث فى بؤرتها الجامعة للتصنيف سوى هؤلاء الشعراء الذين يقع انتـاجهم فى العقود الأخيرة . ان كان بعضهم قد غاب عنا فيزيقيا بشكل مبكر ، مثـل السياب وعبد الصبور وخليل حاوى وأمل دنقل . فان ذلك لا يقلل من درجة معاصرتهم وحقهم فى البروز على خارطة الشعر العربى فى النصف الثانى من هذا القرن ، الى جانب كوكبة الشعراء الأحياء ذوى الأساليب المتميزة والقابلة للتصنيف والتحليل فى هذا السياق .

٢ – من التعبير الى التوصيل :

يقول علمـاء المعرفة ان الأداة الرئيسية للدخول فى الدراسات الانسانية هى الفهم . والفهم بطبيعته يتجه الى التعبيرات ، من هنا نجدهم يعتبرون «التعبيرات» هى الموضوع المشروع والوحيد للدراسات الانسانيـة . والتعبيرات – حسب

وصفهم – مظاهر فيزيقية تستقبلها بواسطة الحواس . فنحن نرى الكلمة المكتوبة تماما مثلما نرى العلامات المميزة على أنواع الزهور . ونحن نسمع الكلمات مثلما نسمع صوت الرعد . لكن الكلمات ، بعكس تلك المظاهر الأخرى ، لها طبيعة مزدوجة . فهى تحيلنا الى ما هو كائن وراءها ، هى تجسد لنا المعانى التى يمكن فهمها أو يتعذر ادراكها . ويطلق على التنظيم الدقيق للكلمات عندما تندرج فى تعبيرات تيسر مهمة الاحالة المزدوجة مصطلح اللغة . فاللغة نسق اصطلاحى للتعبير . ومن ثم يتعين تصنيف التعبيرات الى طبيعية اصطلاحية ، لاعتبار كل ما هو اصطلاحى لغة تصلح موضوعا للدرس الانسانى (٥) . من هنا يتراءى لنا أن منطلق دراسة الأبنية الشعرية ، باعتبارها لغة ثانية ، لابد أن يتأسس من منظور التعبير ، لكنه كى لا يقع فى منطقة التشفير ذاتها ، وهى ميدان علم نفشس الابداع ، ينحو الى الارتباط بفكرة التوصيل المتعلقة بالقراء . وهى متزامنة مع التوصيل اللغوى الطبيعى ومجاوزة له بشفرتها الجمالية . وتدلنا الخبرة الفطرية على أن هذا التوصيل الجمالى يتميز بخاصية أولى هى «قابلية التدرج» على أساس أن الدلالة الشعرية لا تقتصر على معطيات الدلالة اللغوية العامة ، بل تتمثل فى محصلة التداخل البنيوى لمجموعة الأبنية التعبيرية المتعالقة. فالبنية الايقاعية مثلا تعد شفرة اضافية شعرية لا تقتضيها الأنظمة الصوتية اللغوية ، مع أنها منبثقة عنها ، لكنها تقوم بدور مركزى فى تجربة الشعرية العربية حضورا وغيابا ، بحيث أوشكت أن تظل بؤرة الاستقطاب النوعى لجنس الشعر على مر العصور ، مما جعلها تفقد «مرونة التوظيف» وتتخلى عن طابعها كشفرة جمالية حرة . فجاء غيابها المتدرج أوضح كسر فىعمود الشعر ، وتحولت بذلك الى مكون دلالى نشط فى الشعرية المحدثة . كذلك فان البنية الكبرى للنص ، المتولدة من طريقة تراتب أجزائه وحركية نظامه المقطعى ، هى التى تجعل منه دالا كبيرا يتميز بدرجات متفاوتة من التشتت والتماسك ، طبقا لأنواع العلاقات المقطعية ، وتوارد أبنية التوازى والتبادل والتكرار فيه ، مما تنجم عنه أشكال نصية عديدة تقوم بدورها فى تركيب الشفرات الدالة الكلية .

اذا تقبلنا فكرة «درجة الشعرية» الوظيفية المتولدة عن هذه المستويات وغيرها مما سنوضحه فيما بعد ، كان علينا أن نقرن التعبير بالتوصيل ، ونأخذ فى اعتبارنا ما يترتب على ذلك تجريبيا من اختلاف كفاءة المتلقى فى التمييز بين فاعلية مختلف المستويات . وأصبح من الضرورى لنا مواجهة عدد من القضايا

---

(٥) هـ. ب. ريكمان : منهج جديد للدراسات الانسانية ، محاولة فلسفية ، ترجمة د. على عبد المعطى محمد ود. محمد على محمد ، بيروت ١٩٧٩ ص ١٨١ .

المنهجية الناجمة عن ذلك . فاذا كان كل متحدث بلغة طبيعية يمتلك نحوا كاملا بشكل ما ، فى موقف يسمح له بحل جميع المشكلات المطروحة عليه انتاجا وتلقيا بطريقة صحيحة ، وان لا لم يستطع الاشتراك فى عملية التواصل . فان الكفاءة الشعرية تختلف عن ذلك دون أدنى شك . فبقدر ما يتضمن النص الشعرى من أبنية لغوية فان كـل متحدث أصلى باللغة يستطيع أن يفهمهـا . الا أنه بقدر ما يتضمن النص ذاته من أبنية شعرية ذات شفرات جمالية متعددة فانها لن تكشف عن دلالتها الا لمن يتملك المعرفة بنظمها الشعرية . من هنا فان البحث عن هذه النظم لابد أن يعتمد على تحليل التأثيرات والقواعد المتعلقة بها . وهى ترتبط على وجه الخصوص بتحديد ألوان من «الفهم الأمثـل» لهذا النص الشعرى . وعلى الشعرية حينئذ أن تقوم آليات تكوين هذا الفهم ودرجة مناسبته ان أرادت تنمية المعرفة الخاصة بها . وعندئذ تصبح القواعد النحوية ، ومثلها فى ذلك القواعد البلاغية والأسلوبية ، عناصر داخلة فى تكوين الكفاءة الحديثة لفهم الأدب . وتقوم الشعرية بتشكيل نموذج لتحديد أنماط الفهم الشعرى لأبنية التعبير مواز لنموذج أنمـاط السماع الموسيقى الذى اقترحه الفيلسوف الجمالى الشهير «أدورنو» ؛ بحيث تتجلى رسالة الشعرية فى تنظيم الكفاءة التى تتولى مسئولية الفهم الى الحد الأقصى (٦) .

ويبدو أن الربط بين فكرتى التعبير والتوصيل هو الأداة المنهجية التى تجعلنا نعتبر «فهم التعبيرات الشعرية» حينئذ مناط التصنيف الموضوعى للتوزيعـات الأسلوبية ، وهى تقوم بوظائفها الديناميكية فى تكوين الـدلالة الشعرية . فقـد يتراءى للوهلـة الاولى أن علمـاء الشعرية المعـاصرة قد اعتمدوا على احـدى الوجهتين من التعبير أو التوصيل ، لكن التحليل الدقيق يصل بنـا الى ضرورة الاعتداد بالتلازم البنيوى بينهما فى جميع عمليات التنميط الأسلوبى .

فيرى «جريماس» فى شعريته السيميولوجية مثلا أن مناط هذا التصنيف على وجه التحديد انما هو درجة تعـالق التعبير بالمحتوى . اذ أن اشكـالية الفعل الشعرى فى تقديره تتموقع داخل اللوحة النمطية للخطاب . ولا يمكن التعرف على خاصيتها المحددة ، الملتقطة بشكل حدسى ، الا فى حالة انبثاق أثرها عن وضع بنيوى خاص للخطاب الذى يقدمها . وفى هذه الحالة فان أثر المعنى يبدو كمـا لو كان أثـرا للحواس . فالـدال الصوتى – والخطى بدرجة أقل – يتدخـل بتمفصلاته مع المدلول . مثيرا هكذا نوعا من الوهم الاشارى ، بدعوتنا الى تقبل المحتوى الشعرى كما لو كان حقيقيـا وفرضية التعـالق بين مستوى التعبـير

---

(٦) Jean-Jacques Thomas. Daniel Delas: «Poetique generative». Trad. Buenos Aires, 1989, pág. 68.

ومستوى المحتوى التى تعرف الخاصية المحددة للسيميولوجيا الشعرية ينبغى أن تظل لازمة برهانية لجميع الاجراءات التحليلية عنده . فانطلاقا من الاعتراف بأن الخطاب الشعرى فى الواقع انما هو خطاب مزدوج ، ينهض فى أدائه على كلا المستويين – التعبيرى والمضمونى – فى الآن ذاته ، ينبغى أن يتبلور العمل فى صنع جهاز مفاهيمى ، قابل لتأسيس وتبرير الاجراءات الكفيلة بالتعرف على أدوات هذين الخطابين المتحدين . هذه الاجراءات تتمحور عند «جريماس» فى نوعين :

أولهما : ما يجعل من الممكن تفكيك الخطاب الى وحدات ذات أبعاد متنوعة ، تشمل ما يتصل بالأدوات الشعرية الكلية ، حتى تصل الى العناصر الصغرى مثل تلك الملامح المميزة لكلا المستويين ، وهى الوحدات الدلالية والصوتية .

ثانيهما : ما يجعل من الممكن التمييز بين المستويات اللغوية المختلفة فى التحليل ، بحيث يصبح بوسعنا أن نتعرف فى كل مستوى لغوى متجانس على هذين البعدين . وهكذا تستطيع السيميولوجيا الشعرية أن تقيم تصنيفا للتعالقات الممكنة بين مستوى التعبير والمحتوى ، انطلاقا من تحليل مستويات الخطاب اللغوية ومظاهر تعالقها (٧) .

كما نرى «فان ديجك» – مؤسس علم النص – يتقدم خطوة أخرى فى تحليله لطبيعة هذا التعالق التعبيرى فى الشعر . واعتباره أساس التنميط الأسلوبى باستثمار مبادىء التوليد اللغوى. فالتمييز النظرى بين البنية السطحية والعميقة للنص يمكن فى تقديره أن حل مشكلات تقليدية عديدة فى نظرية الأدب عموما وفى الجانب الاسلوبى منها على وجه التحديد . اذ علينا أن نتذكر أن جملة واحدة سطحية يمكن أن تكمن تحتها جمل عديدة ، تتطلب بالتالى تأويلات شكلية متكاثرة . وعلى العكس من ذلك فان جملة واحدة عميقة تخضع لتحولات كثيرة تتجلى على السطح بأشكال مختلفة . ومع ذلك فانه فى مقابل «النحوية التوليدية المعاصرة» لابد أن نتوقع أن «معنى» منظومات التحولات لا يظل هو ذاته عندما يطفو الى السطح . بل أكثر من ذلك ان هذه الاختلافات الدلالية الصغرى على وجه التحديد هى التى تولد التنويعات الأسلوبية . بحيث يصبح كل حذف أو استبدال أو اضافة معدلا بشكل أو بآخر فى البنية الدلالية العميقة الشاملة . بيد أن هذه التحولات عندما تحدث فى نصوص غير أدبية أو فى أبنية كبرى

---

(٧) A. J. Greimas: «Essais de semiotique poetique». Trad. Barcelona, 1976, paginas 12-13.

سردية مثلا قد تكون غير ذات أهمية ، أو تكون مكرورة يمكن تجاهلها . ويلاحظ أن «تشومسكى» مثلا لا يجعل تغيرات الأسلوب من قبيل التحولات بالمعنى الدقيق، اذ هى صادرة عن مستوى أقل عمقا من مستوى الممارسة اللغوية ذاتها . أما فكرة التكرار أو تحصيل الحاصل النسبية لسطح النص فهى متضمنة فى هذا المظهر الأسلوبى للتمييز بين الابنية السطحية والعميقة . والواقع أن السطح فيما يحتويه من تعقيد يمكن أن يتضمن بنية عميقة بالغة البساطة . وتحصيل الحاصل - وهو مكمل لتحصيل الحاصل العادى المميز لجميع نصوص أية لغة طبيعية - يمكن اعتباره من الأسس الشكلية للتأويل الجمالى . وهو ليس سوى عنصرمكون من فعل هذا التلقى . وكل أشكال التكرار - من قواف وأوزان وتوازيات وغيرها - تكمن فى هذا النوع من تحصيل الحاصل الذى يصبح وظيفيا ، أى والا ، فى بنية النص الأدبى (٨) .

ولما كانت فكرة «التوصيل الجمالى» محورية هكذا فى نظرية التعبير الشعرى كان لابد من التريث لديها قليلا . اذ أن هناك حقيقة هامة تتصل «بالطبعة النسبية» للتواصل . وهى أن الأثر الشعرى لا يوجد اذا كان المتلقى لا يتقبل المحتوى الشعورى المبثوث فى الرسالة الشعرية . ومادام الامر كذلك فان القارىء لا يقوم بوظيفة سلبية فى عملية التواصل الفنية باعتباره مجرد متلق فيها . بل ان وظيفته بالغة الايجابية والدينامية . فالقارىء يتدخل فى خلق القصيدة ابتداء من تصورها الاول ، ممارسا فعاليته بطريقة من داخل الشاعر ذاته ، حيث ينظم أبنيته معتمدا على فروض القراءة . فالشاعر يكتب لا محالة بشكل يدعو القارىء لتقبل ما ينشىء . وبدون هذا التقبل لا وجود للشعر . فالتقبل هو الذى يمنحه مشروعيته . وهو ينمو فى شكل استعداد أولى قبل القراءة فى صورة «قابلية» . ثم يتطور عند ملامسة النص الى «قبول» مبدئى ، أو «تقبل» مضاعف متفاعل حتى ينتهى الى درجة عليا من ممارسة لذة النص التى قد تصل الى التماهى الأيروسى معه .

ومن هنا فان التواصل باعتباره مظهرا للشعرية متدرج بدوره مثل التعبير فى علاقته بالفهم . بل ان علماء الأدب لا يكتفون بتقرير الحقيقة المعروفة وهى أن كثيرا من الظواهر الجمالية تمارس فعلها التواصلى بالرغم من عدم قابليتها للتحليل بالأدوات الاجرائية المتاحة حتى الآن . ويرون أن أبرز الأعراف الجديدة فى نظريات الفن يتمثل فى اتفاق المشاركين فى عمليات التواصل الجمالى على فرضية أصبح مسلما بها الآن فى اطار المجتمعات الحديثة ، وان يكن الامر غير

---

(٨) T. A., Van Dijk: «Aspectos de una teoría generativa del texto poético», op. cit., núm. 7, pág. 246.

ذلك فى المجتمع العربى حتى اليـوم ، وتقضى هذه الفرضيـة بأن يكونـوا على استعداد لهجر الأعراف الجمالية القديمة ، والعمل طبقا لمنظومة القيم والمعايير الدلالية التى أصبحت تعتبر جمالية فى المواقف التواصلية الجديدة .

وأخطر نتيجة تترتب على هذا الاتجاه العام هى تزايد عدم الثقة ، والدهشة ، والتسامح حيال أعمال محددة فى هذا النظام التواصلى ، مما يؤدى الى اتساع فضاء الأعراف الجديدة، بحيث تشمل مختلف الاشكال . ويتجلى أثر ذلك فى حاجة الاعمال الى الشرح والتفسير ، نتيجة لانحصار أسسها الجمالية فى نطاق محدود. يتناقص بصفة مستمرة حتى يكاد يقتصر على دائرة توصيلية صغيرة (٩) .

وقد يصطدم مفهوم التوصيل الشعرى ، بفكرة أخرى روج لها شعراء الحداثة منـذ «مالارميه» وهى أن الشعر «مبادرة اللغة فى الخلق» . وكان الشعراء قـد درجوا من قبـل على تنحية التعبير المنطقى ، والتركيز على عمليـات الاستثارة العاطفية ، بحيث يصبح نقل التوتر هو مقصد الشاعر الاول . وعندما يهتدى الى الكلمات التى تؤدى ذلك فانهـا تورط الشعر بمبـادرة فيما لم يكن يقصده وهو يتلاعب بها . وقد نرى أن هذا التصور يتمثل حالة ما قبل الكتـابة ، وهى التى ربما شهدت التوريط اللغوى ، أما حالة الكتابة ذاتها — وهى الحماسة ابداعيا وتلقيـا — فان الاختيـار اللغوى بكـل ما يترتب عليه من آثـار يصبح مؤشر التوصيل . وعندئذ تدخل «مبادرة الكلمات» فى منطقة المحتوى التعبيرى الذى يعرض نفسه للتوصيل بكل ما يشتمل عليه من فاعلية دلالية (١٠) . فالتوصيل اذن يرتبط بالعناصر المعقولة وغير المعقولة فى التعبير الشعرى . وقد يظن النقاد أن الشعراء عندما يصرحون بأنهم لا يعرفون «عقليا» ما تـدل عليه قصائدهم فانهم بذلك يدمرون فكرة التوصيل الشعرى النـاجمة عن نظرية التعبير . لكن التحليل المتـأنى لمستويات الدلالة يكشف عن بطلان هذه النتيجة ، حتى مع فهم التوصيل بمعناه الواقعى المباشر . اذ أن الكاتب عندما لا يعرف أحيانا بطريقة منطقية أبعاد ما يقول ، فانه لا يمكن أن يجهل ما عبر عنه بحدسه . هذا الحدس ، وليس التصور الذهنى ، هو موضوع التواصل الشعرى . فعندما يصرح «لوركا» مثلا بأن قصيدته الفذة «حكاية سائر أثناء النوم» تمثل بالنسبة له سرا مبهما ، مثلمـا يستعصى فهمهـا على القراء فانه لا يجهـل مع ذلك المحتوى الشعورى للقصيدة ،و ان لـم يتبين بوضوح السلسلة المنطقية التى تكمن تحتهـا . وهى سلسلة لا يستطيع جلاءها سوى التحليل النقدى . ولا يصح بذلك استنتاج أن

---

(٩) شميث ، المصدر السابق ص ١٣٩

(١٠) Bousono, Carlos: «Teoría de la expresión potéica. Madrid, 1966, pág. 39.

«لوركا» كان يجهل بعضا من قصيدته وهو محتواها الذهنى . اذ أن القصيدة – مهما كانت لا معقولة – فهى تتوقف على مادتهـا المنطقية التى قـد لا تظهر للقارىء ، أو للشاعر ذاته ، الا بطريقة لا شعورية اذ أن هذه العنـاصر التى لا تتجلى بطريقة صريحة لو اختلفت تماما من النص لتبخر معها المحتوى الشعورى. وما دام هذا المحتوى قائما فى النص فان مثيراته موجودة . ومعنى هذا أن هناك رابطا لا ينفصم يتوسط بين العنـاصر المعقولة واللا معقولة فى العمـل الفنى . ادراك بعضها – وهو المعقول أو الشعورى فى هذه الحالة – يؤدى الى الوعى بالبعض الآخر وهو التصور ، فالتصورات تظل مضمرة فى الدلالة التى يتخيلها المنتج ويتلقاها القارىء ، كما لو كانت غمامة عاطفية كثيفة تخفى تحتها منطقة الصخور الذهبية الصلبة التى لا يستطيع تحديدها سوى التحليل النقدى . وبهذا فان كلمة التواصل ؛ تصبح المصطلح الملائم لهذا النوع من التوافق فى الوعى بين المنتج والمتـلقى . مهما تعددت حالاته وامكانـاته فى المواقف المختلفة ولـدى الاشخاص المتغايرين ، مما يرتبط عند التحليل بتدرج حالات الشعرية واحالاتها وتعدد أنماطها (١١) .

وربما كان من الملائم للنقاد الاعتراف بأن هنـاك ، وضعا خاصا مقلقا لهم ، يتمثل فى عدم التوازن فى معرفة أبعاد النص اللغوية وغير اللغوية ، مما يعد من مظاهر أزمة الشعرية المعاصرة . فالبحث الألسنى المحدث قد أدرك درجة عالية من التقدم فى التعرف العلمى على الأبنية المادية اللغوية للنص الأدبى ، فى مقابل تواضع معرفة واختبار بقية الأبعاد التصورية والتخيلية والجمالية المكونة لهذا النص ، هذه الأبعاد التى تعتبر حاسمة فى تحديد خواصه الشعرية . ولعل نمو الأبحاث المتعلقة بالأبنية الأنثروبولوجية للتخيل من جانب ، وتقدم جماليـات التلقى من جانب آخر يكون لهما أثر ايجابى فى ملء الفراغ النظرى الذى كان ماثلا فى علاقات المنظومة المعروفة : المؤلف/ النص/ المتلقى ، وهى الفضاء الذى يتم انتاج المعنى الأدبى فيه . هذا الفضاء الكلى للمعنى العام والجمالى يتولد عبر تيارات من التواصل يقوم بها النص . فتواصل المؤلف بالقراء من خلال الدلالة الجمالية يتم بفضل تولد طاقات تخييلية جمالية متجانسة تتوالى عبر الهيكـل المـادى للنص . ومشاركـة المتلقى للمؤلف فى استعداد التواصل النفسى عبـر العمليـات الفنية تخلق تفـاهما حول متتـاليات رمزيـة وأسلوبية ، ونمـاذج أنثرويولوجية تخييلية . هذه النماذج تتجلى باعتبارها أدوات عالمية فى التمثيل التخييلى الذى يقوم به الانسان للعالم (١٢) . كما أن الرموز بدورها تعد وحدات

---

(١١) بوسونيو ، المصدر السابق ص ٣٥

(١٢) Durand, Gilbert: «Les structures anthropologiques de L'imaginaire». Trad. Madrid, 1982.

دلالية كامنة فى ايقاعات هذا الفضاء ، تستطيع القصيدة عن طريقهـا أن تخلق تفـاهما بين المرسل والمتلقى ، تأسيسا على توافقـات جوهرية من التوجهات الأنثروبولوجية . ومن هنـا فان تنظيم قوائم هذه الرموز وهيـاكل التجسيد الفضائى للتخيلات الفـاعلة فى النصوص الشعرية من أهم ما ينبغى متـابعته لاستخلاص المؤشرات النصية فوق اللغوية . وعندما يقـوم المشارك فى تواصل أدبى باستقبال رسالة جمالية فان بوسعه أن يضفى عليها معانى عديدة طبقا لاستراتيجيته فى التلقى وظروف حـالات التواصل . فاختـلاف هذه المستويات يؤدى الى اختلاف الدلالات فى تحقيق التواصل وتركيز الأهمية على بعض الجوانب دون غيرها (١٣) .

٣ – سلم الدرجات الشعرية :

استجابة للدواعى التى أشرنا اليها ، يتعين علينـا أن نحدد جهازا مفهوميا مبسطا يصلح لتنظيم المقولات التوليدية للأساليب الشعرية المختلفـة . ويتسم بجملة من الخواص من أهمها المرونة ، والاستيعاب ، وقابلية التطبيق ، والتدرج من الجزء الى الكـل ، ومن السطح الى العمق . وسهولة الارتبـاط بالمستويات اللغوية . والتداخل البنيوى فى تكوين شبكة الدلالة . ويتمثـل فى خمس درجات متراكبة :

١ – درجة الايقـاع
٢ – درجة النحوية
٣ – درجة الكثـافة
٤ – درجة التشتت
٥ – درجة التجريـد

ويمثـل مجموعة من الأبنيـة التعبيرية التى توظف بمستويـات متعددة فى الأساليب الشعرية بطريقة يمكن أن تخضع للقياس والتحليل . اذ تتراوح هذه الدرجات بين الأحاديـة والتعدد ، فى المستويـات الصوتية والنحوية والدلالية التخييليـة . بحيث يعتـبر المستوى الأخير – وهو محصلة تراكب ما يسبقه – التأسيس النوعى للمعالم المائزة بين مجموعات الاساليب الرئيسية كما سيضح فيما بعد :

---

(١٣) García Berrio, Antonio: «Teoría de la literatura. La construcción del significado poético». Madrid, 1989, págs. 14-15.

ومع أن معظم أدبيات الشعرية الألسنية ، والسيميولوجية المحدثة النصية ، تدور فى جملتهـا حول هذه المحـاور ، مما يجعل استيفاء تعريفها ضربـا من السذاجة البادهة ، الا أنه لا بد من تحديد هذه المفاهيم الاصطلاحية بشكل موجز للكشف عن خاصية التراكب فيها على وجه الخصوص ، والاشارة الى أهم المظاهر المتعلقة بها فى تلك الأدبيات .

أما البنية الايقـاعية فهو أول المظاهر المـادية المحسوسة للنسيج الشعرى الصوتى وتعالقـاته الدلالية . وبوسعنـا أن نطمئن الى تحديد «جريماس» لهـا باعتبارها «أجرومية التعبير الشعرى» ، على أساس أن الخطاب الشعرى عندما ينطلق على مستوى التعبير ، يمكن تصوره باعتباره نوعا من عرض الوحدات الصوتية المتشاكلة التى يمكن التعرف فيها على مجموعة من التوازيات والبدائل ، من التآلفات والمتنافرات ، وعلى مجموعة من التحولات الدالة للحزم الصوتية فى نهاية الامر . وعندئذ يمكن بعد هذا التعرف اقامة أجرومية للتعبير الشعرى تتضمن نماذج شكلية لتنظيم الجداول الصوتية . وقواعد لتوليد الخطاب الصوتى منضبطة مع نظام التوليد الدلالى . مما يسمح بتقديم جملة من المؤشرات العامة لموسيقية التركيب الشعرى وايقاعاته الهارمونية المتموجة (١٤) .

وعلى هذا فدرجات الايقاع تشمل المستوى الصوتى الخارجى ، المتمثـل فى الأوزان العروضية بأنماطها المألوفة والمستحدثة . ومدى انتشار القوافى ونظام تبادلها ومسافاتها . وتوزيع الحزم الصوتية ودرجات تموجها وعلاقاتها . كما تشمل ما يسمى عادة بالايقاع الداخلى المرتبط بالنظام الهارمونى الكامل للنص الشعرى . وبوسعنا أن نطمئن فى هذا الصدد أيضا الى ما يقدمه «علوى الهاشمى» تأسيسا على جهود الباحثين قبله فى بنية الايقاع ، خاصة فى تمييزه بين «الاطار» و «التكوين» اعتمادا على مفهوم «القرطاجنى» عن التنـاسب ؛ باعتباره قـانونا مركبا ، يحيل النص الشعرى الى طبقات متراكبة هرميا ، من شأنها أن تفرز فى أعلى مستويـاتها سطحا متشكلا ناجزا وخارجيا واضحا يتمثـل فى الوزن ، أو البنية الايقاعية الاطـارية . فى حين ينحو المستوى التكوينى نحو تأسيس بنيـة الداخل الايقـاعية المتحركة الحية المستعصية على الرصد الخـارجى والتقنين النظرى ، نظرا لعدم استقرارها على حال محددة . اذ تتحرك فى كل الاتجاهات حتى تتغلغل فى جملة أبنية النص وتهتز عبر جميع خيوط شبكته المتلاحمة (١٥) .

---

(١٤) جريماس ، المصدر السابق ، ص ١٦٠

(١٥) علوى الهاشمى ، السكون المتحرك - الجزء الاول - بنية الايقاع منشورات اتحاد كتاب وأدباء الامارات - الشارقة ١٩٩٢ ص ٥٠

واذا كانت «ثورة الايقـاع» التى شهدها الشعر العربى المعاصر قد انتقلت بالمظهر الصوتى الخارجى لشعر من مجرد عرف محتوم مقولب ، الى بنية محفزة وسببية ، تتشكل من جديد فى كل مرة ، عبر مستويات متدرجة ، تبدأ من القصيدة العمودية التى تظل قطبا موسوما ، الى قصيدة النثر التى تمثل غاية الانحراف عن النموذج الاول ، فان توظيف هذا المدى الايقاعى العريض يظل ملحما فارقا وجوهريا يميز بين الأساليب الشعرية . ويحدد درجة قربها أو بعدها من الغنائية التى تكاد تتمركز عند القطب الاول . كما يرتبط هذا الملمح بعنصر أساسى آخر هو «التكرار» الـذى يمسك الشعر الغنـائى عن التفكـك والانحلال كمـا يقول «شتايجر» وعندئذ نجد أن القافية هى الأخرى تلعب دورا واضحا فى هذه الغنائية سواء كان تكرارها منتظمـا أو غير منتظم . حيث يتبين أن أهم وظـائفها ابراز الخطورة الدلالية لبعض الكلمات . وتسوير حدود الجملة الشعرية فى أحيـان كثيرة . فاذا ما جاءت القافية بشكل اختيارى متحرر من ضغوط القالب التقليدى – كما هو الحال لدينـا فى شعر التفعيلة مثلا – لم تكن مجرد تنشيط للتيـار الغنائى فى القصيدة ، واسهام فى تحديد ايقاعها الخارجى المتنوع ، بل تجاوزت ذلك الى وظيفة دلالية هى تحديد مركز الثقل بين الدوال ، بما تعقده من مسافات زمنية تسهم فى تكوين البنية الايقـاعية ، المرتبطة – كما ينبغى أن لا نمـل من التكرار – بالبنية الدلالية العامة للقصيدة .

أما «درجة النحوية» فهى مصطلح توليدى اقترحه أولا «تشومسكى» كطريقة منظمة لتحديد نوعية الانحراف اللغوى عبر مقولات شكلية مضبوطة اذ يقول :

«ان النحو المناسب وصفيا ينبغى أن يقوم بتشغيل كل تلك الفوارق على أسس شكلية» أن يميز بين الجمل المكونة بطريقة سليمة تماما وبين تلك التى لم تتولد من نظام القواعد النحوية . بالاضافـة الى فصله بين الجمل المتولدة بمخالفـة المقولات الفرعية من تلك التى تنشأ بالانحراف عن قواعد الاختيار .. ويبدو أن الجمل التى تكسر قواعد الاختيار المتعلقة بخصائص المعجم على «مستوى أعلى» أقـل قابلية للتقبـل ، وأصعب درجة فى التـأويل من تلك التى تتعلق «بالمستوى الأدنى» . ثم يمضى فى تحديد درجات الانحراف بتقسيمه الى ثلاثة أنواع رئيسية :

١ – انحراف ناجم عن خرق مقولة معجمية .
٢ – أو ناجم التوتر فى ملمح يرتبط بمقولة فرعية محددة .
٣ – أو متولد عن الصراع مع ملمح متصل بمحور الاختيار .

وهكذا فان النظرية التوليدية تقدم لنا تصورا واضحا عن مستويات الانحراف يندرج فى اطـار الوصف البنيوى ؛ حيث يتولى علم الدلالة مسؤلية التأويل فيما بعد . ويتخذ علماء الشعرية هذا الأساس اللغوى متكأ لاقامة تصور مماثل عن «درجة النحوية الشعرية» ، يستثمر مقولات كل من «تشومسكى» وجاكو بسون

قبله فى حديثه عن «نحو الشعر» ، بحيث ترتبط درجة النحوية بنسبة التعقيد فى النسيج اللغوى ودرجة الصعوبة فى تـأويله . وبهذا تكتسب الشعرية طابعـا تجريبيا لا تتمثل وظيفته – كما يقول «بيرويش» – فى اصدار الاحكام عن القيم الشعرية أو وضع قواعد للانتاج الأدبى . وانما تتجلى فى سعيها الى تشكيل نحوه الخاص ، القـادر على شرح الاجراءات المولدة للجمـل الشعرية عبر أشكـال الانحراف (١٦) .

واذا كان النحو التوليدى يميز بين درجات النحوية طبقا لعدد وأهمية القواعد التى تخرج عليها فان نظرية الشعرية تقوم باستكمال هذا التصور ؛ اذ لا تصف الانحرافات بمستوياتها الصوتية والنحوية وخاصة الدلالية بمنظور سلبى ، بل تعمد الى وصف الآليـات التى تنتجها بطريقة ايجابيـة عن طريق اقـامة «نحو الشعر» ، ويتعين عليها حينئذ التمييز بين الأبنية الصغرى والكبرى ، اذ ترتبط هذه الاخيرة فى الدرجة الاولى بالابنية السردية ، وبنسبة أقل بالمظهر الموضوعى للنصوص الشعرية القصيرة . بينما نجد الابنية الشعرية الصغرى تجد مجالها خاصة فى مستوى الجمل الشعرية للقصيدة ؛ اذ يتجلى الانحراف حينئذ عبر عمليات الوصف والاضافة والاسناد .

واذا كانت دينامية التعبير الشعرى المعاصر تعتمد على «تفاقم» ظاهرة «كسر النظم» أو الانحرافـات بمستوياها المختلفة التى تحددها درجـة النحوية ، فان مجالات رصدها تتجاوز حالات التركيب اللغوى لتصب فى تحليل طبيعة الأبنية التخييلة المعقولة واللامعقولة ، وحالات الخروج عن الأعراف الشعرية السائدة ومداها . مما يمثل – مع غيره من المستويات – نوعا من «البارومتر» الحساس الصالح لتكوين مقيـاس للأساليب ، تتولد عنـه مجموعة من تقنيـات التعبير الشعرى . بحيث لا يتم الربط الآلى بين «الخرق والخلق» وانما تحسب «مسافة الفجـوة» المعنوية بين الدال والمـدلول ، وهى التى يصفها النـاقد الانجليزى «بتسون» بقوله «كلما تنافرت مكونات الاستعارة ، عظم نجاح الشاعر عند بلوغ التـآلف . فعن طريق قفزة واثقة معنويـا يعبر الشاعر الفجوة ، ويعلن اتساق اللامتساوقات ، وتكون هذه لحظة انتصار ورضا تخلفه صعوبة مقهورة» (١٧) . وبهذا فان درجة النحوية الشعرية لا تقف عند المستوى النحوى . بل تتعداه الى حساب طرق توظيف العناصر الشكلية والدلالية البديلة فى الشعر ، بما يربطها بنيويا بالدرجات الحافة بها .

---

(١٦) جان جاك توماس ك المصدر السابق ص ٥٧

(١٧) Bateson, F. W., English Poetry: «A critical introduccion». London, 1950, pág. 51.

وتعتبر «درجة الكثافة» تصعيدا لما يسبقها فى هذا السلم ، وهى ذات خاصية توزيعية بارزة ، مما يجعلها قابلة للقياس الكمى والنوعى . وتتصل أساسا فى تقديرنا بمعيار الوحدة والتعدد فى الصوت والصورة . مما يجعلها ترتبط بحركة الفواعل ونسبة المجاز وعمليات الحذف فى النص الشعرى . كما أنها تتجلى فى مظاهر تتعلق بالفضاء غير اللغوى وطريقة توزيعه . ويربط «جريماس» بشكل واضح بين الكثافة الشعرية وعدد العلاقات البنوية فى النص ، مما يتيح له أن يأخذ فى حسابه «نوع التجربة» ويبتعد قليلا عن الشكلية . فيرى من الضرورى أن نأخذ فى اعتبارنا المستويين المتوازيين للدلالة . على أساس اسقاط محددات التعبير على نمو محددات المضمون وبالعكس ، مما يبلور الى درجة كبيرة الاختيارات المتاحة أسلوبيا لتنظيم النص الشعرى . فهذا الازدواج فى الخطاب الشعرى والعلاقات المتبادلة بين مستوييه تسمح لنا بتوصيفه عن طريق كثافته . على أن نفهم الكثافة - كما يقول - باعتبارها عدد العلاقات البنيوية التى يتطلبها تركيب الموضوع الشعرى . ويمكن حينئذ أن نجعل درجة الكثافة معيارا لتصنيف الأعمال الشعرية . ويتقاطع هذا المعيار بدوره مع نمطى الاختيار المتبادلين للمستويات والاشكال المتصلة بالخطاب وفاعليته اللغوية (١٨) .

ومن النماذج الناجحة فى قياس معدلات الكثافة التخييلية فى لغة الشعر العربى ، خلال الفترة السابقة مباشرة على المرحلة المعاصرة ، ما قدمه الزميل الدكتور «سعد مصلوح» فى بحثه عن اللغة الاستعارية عند البارودى وشوقى والشابى . حيث انتهى الى تحديد قياسها بالنسب التالية على الترتيب : ٢٧ ، ٣٢ ، ٥١ . مما يثبت فى تقديره «وجود فروق جوهرية بين الشعراء الثلاثة فى استخدام اللغة التصويرية» ويشير الى تطور لغة الشعر العربى الحديث من غلبة اللغة التقريرية على اللغة التصويرية عند الاحيائيين المجددين . حتى حققت درجة واضحة من الكثافة على يد أصحاب النزعة الروماسية فى العصر الحديث ، ومن أبرزهم «أبو القاسم الشابى» (١٩) .

ويبقى للنقد الادبى بعد ذلك أن يبحث فى دلالة هذه الكثافة الكمية للصور الاستعمارية بقياس درجة انحرافها التخييلى وارتباطها بأحادية الصوت الشعرى أو تعدده ، وبقية علاقاتها البنيوية بعناصر الدلالة الكلية للنصوص المدروسة ، بما يسمح باستخلاص درجة الكثافة على المستوى الشعرى من هذا المؤشر الاول ويقود بالتالى الى التحديد النوعى لهذه الأساليب .

---

(١٨) جريماس ، المصدر السابق ص ٢٥

(١٩) سعد مصلوح ، فى النص الأدبى ، دراسة أسلوبية احصائية . طبع النادى الادبى الثقافى بجدة ، ١٩٩١ ص ٢٣١

وقد نرى بعض النقاد يذهبون فى البحث عن الكثافة الى ما هو أبعد من ذلك ، فيرى «جينيت» أنجوهر الشعر لا يكمن فى الصياغة اللغوية ، مع أنها هى التى تقوم باستقطابه . وانما فى شىء أبسط من ذلك وأعمق كما يقول . فى نوع القراءة التى تفرضها القصيدة على قرائها . هذا الوضع المثير الذى يتجاوز مجرد ملامح النطق أو الدلالة يضفى على جملة الخطاب الشعرى — أو على جزء منه — هذا الحضور اللازم والوجود المطلق الذى كان «الوارد» يسميه «البداهة الشعرية» . وفى تلك الحالة فان اللغـة الشعرية تبدو كأنها تكشف عن بنيتها الأصلية التى لا تتمثل فى شكـل خاص محدد بصفـات معينة . وانما فى حـالة ؛ فى درجة من الحضور والكثافة التى يمكن أن تصل اليها أية متتـالية لغوية ، بحيث تخلق حولها «هامشا من الصمت» يعزلها عن الكلام العادى المحيط بها . وهذا يعنى — كما يرى «كولير» — أنه لا المقاطع الشكلية الايقاعية ، ولا الانحراف اللغوى للبيت الشعرى ، يكفيان لانتاج بنيته أو حالته الشعرية الاصيلة . فالعامل الثالث الحاسم الذى يمكن له أن مارس فعاليته ، حتى فى غيبة العـاملين الآخرين ، هو التوقع العرفى . هذا النوع من الانتباه الذى يتجه للشعر بفضل وضعه المتميز فى اطار المؤسسة الأدبية .

فتحليل القصيدة من منظور الشعرية عنده يتمثل فى شرح ما يدخـل فى هذه التوقعات العرفية التى تجعل اللغة الشعرية مشدودة لأهداف ووظائف مختلفة عن اللغة العادية . وتبين كيفية اسهام هذه التوقعـات أو الاعراف فى مضاعفة تأثير الوسائل الشكلية والسياقات الخارجية المتمثلة فى النص الشعرى (٢٠) . لكن يظل مفهوم الكثـافة الذى يتجلى فى المؤشرات اللغوية حضورا وغيابـا بما يشمله من تعـدد الصوت والصورة وتراكبهما أكثر قابلية للقيـاس وعملية فى تصنيف الأساليب من هذا التركيز على الحالة الشعرية «فوق اللغوية» .

فاذا وصلنا الى مستوى «درجة التشتت» أو التماسك فى النص الشعرى كنا حيال مظهره الكلى العام الذى تفضى اليه المستويات السابقة . وهو أكثر العناصر التحامـا بالخواص الجمـالية الشاملـة للنص ، ويرتبط بدوره بالمستويـات السطحية والعميقة له ، حيث تقوم العلاقات النحوية والدلالية ، ومدى ما يتمثل فيها من ترابط أو تفكك بدور هام فى انتاج درجة التشتت .

ويرى النقـاد أن مفهوم التماسك فى النص الشعرى كان دائمـا من أبـرز اشكاليات الشعر الغنائى . وقد أصبح من أهم أعرافه المحدثة . فاذا كان الموقف التواصلى للقصيدة يعتبر هيكلا منظما لوحداتها المكونة فان عملية القراء تعتمد

---

(٢٠) Culler, Jonathan: «Structuralist poetics». Trad. Barcelona, 1978, pág. 234.

على هذه الوحدة المتنــاغمة ، لأن الفهم بطبيعته ينحو الى اضفاء طابــع كلى على النص . وقد تمثلت فكرة الكلية فى أشكال مختلفة عند النقاد المحدثين . فشدد «جاكوبسون» على ضرورة أن تكشف القصائد عن «سيميترية» فائقة على مستوى الوحدات الصوتية والنحوية ؛مم ا قاد «ليفين» الى نظريته فى المزاوجة الشعرية . وتعتمد نظرية «جريماس» فى الشعر الغنائى كخطاب نوعى على أن القارىء يتقدم فى فهم القصيدة كلمــا استطاع تكوين وحدات تصنيفية موضوعية ، فى بحثــه الدائب عن تجانس أربع مقولات تشتبك فيها وحدتان متعارضتان بقيم متعارضة طبقا لمربعه الشهير . وبطبيعة الحال فان هذه الفرضية تتصل بأعراف القراءة والنمط الموضوعى الذى نسعى اليه عبرها .

ويتحدث «تودوروف» عن القراءة باعتبــارها تشكيلا نمضى من خلالــه الى اكتشاف البنية المركزية أو الوسيلة التوليدية التى تحكم مختلف مستويات النص. وقد كان «بارت» معنيا باقرار النزوع نحو الدمج والكلية باعتبارهما من صميم التوقع الذى كثيرا ما يخيب بفعل الأدب . لكنه يظل مع ذلك منبع التأثيرات التى ينبغى وصفها . ويرى «كولير» أن طموح الكلية فى العملية التأويلية للنصوص يمكن اعتباره الصيغة الادبية لقانون «الجشطالت» الذى يقضى بوجوب تفضيل النظام الأغنى القابل للتوافق مع جميع البيــانات . وقد أثبت البحث فى مجــال التلقى الفنى أهمية النماذج وأشكال التوقع البنيوية التى تسمح لنــا بتصنيف واختيار وتنظيم ما نتلقاه . اذ أن هناك أسبابا معقولة تجعلنا نفترض أنه عند قراءة قصيدة ما وتأويلها فاننا نبحث عن الوحدة الكلية لهــا . وأنه ينبغى أن تكون لدينا على الأقل مجموعة من الافكار الأولية عما يؤلف هذه الوحدة . ويبدو أن النماذج الأساسية – كما يرصدها كيلير – للوحدة الكلية فى القصيدة تتمثل فى أشكال عديدة ، منها الثنائية الضدية ، والتحول الجدلى لثنائية ضدية والانتقال من التضاد غير المحلول الى عنصر ثالث ، وفى تجانس أربع وحدات ، أو مجموعة من الوحدات التى يضمها عنصر مهيمن مشترك . أو فى مجموعة من الوحدات المنتظمة بنهــاية متجاوزة أو موجزة . كــل ذلك وغيره يمثــل فروضــا ترضى القارىء . اذ لا يستطيع تنظيم تأويــل مناسب للنص ما لم يعتمد على أحــد هذه النماذج الشكلية لأنواع التماسك (٢١) .

وفى مقابل هذا المفهوم المحدد للتماسك باعتباره حاجة تأويلية لدى القارىء ينهض مفهوم نصى آخر يراه مظهرا جامعا يتم تصنيف النصوص طبقا له .

---

(٢١) كولير ، المصدر السابق ، ص ٢٤٣/٢٤٩

اذ لابد للنص الادبى أن يشف مبدئيا عن علاقات دلالية بين متوالياته . فخاصيته الجوهرية تتمثل فى اشتماله على بنية دلالية عميقة ومعقدة هذه البنية ذات مكون منطقى بارز يتمثل فى المظاهر التالية :

أ — منطقية العلاقة : فالنص يعد نحويا متماسكا بقدر ما تتوالى فيه الكلمات والجمل صادرة عن كلمات وجمل أخرى مترتبة عليها سببيا . سواء كان ذلك على مستوى البنية السطحية أو العميقة .

ب — منطقية الزمن : وتعد جزءا محددا من منطقية العلاقة يتصل بالنظام الزمى للنص . فالأحداث تقع فى زمن ، والأفعال هكذا تكون شبكة زمنية ، وقد يتمثل ذلك فى حالات سردية ، أو فى بنية حركية أعمق .

جـ — منطقية «الطوبوغرافيا» : اذ أن ما ينطبق على الزمن يصح أيضا بالنسبة للمكان الذى يتموقع فيه النص ، وتحدث فيه وقائعه الجزئية والكلية ، عبر مؤشرات مكانية منوعة ، تتخللها تحولات ترتبط بالفضاء الكلى للنص .

د — منطقية الكيفية : فالنص فى جملته ، أو فى بعض وحداته ، يمكن أن يعتبر «زائفا» ينتمى «للخيال البحث» ، أو أوليا مثل الأساطير ، أو حقيقيا كالتاريخ ، أو ممكنا احتماليا كالنظريات وغيرها . وجميع هذه الخواص المرتبطة بطبيعة التجربة التى يتم التعبير عنها ، مضافا اليها المنطق الوظيفى والاسنادى المتعلق بالافتراضات والتضمينات وغيرها تحدد اشتقاق الأبنية العميقة للنص ، وما يترتب عليها من تحولات تتجلى فى أبنية السطحية (٢٢) .

فدرجة التشتت ترتبط من ناحية بهذه المستويات المنطقية الفاعلة عبر البنية النصية الكلية ، كما ترتبط أيضا بما يتخلله من اشارات تجذبه الى وحدات نصية أسبق تتفاعل فيه وتعدد أصواته ولهجاته مضاعفة من كثافته . ويحسن لتسهيل تحليلها توصيف النظام المقطعى للنص واتخاذه أساسا لرصد العلاقات .

ويلاحظ حينئذ أن القصيدة العربية المعاصرة لم تكرس أشكالا مقطعية منظمة تتصل بأطوال محددة ، مما أضفى عليها قدرا كبيرا من السيولة والتلقائية . فعندما نشرع فى قراءة قصيدة ما لا نستطيع أن نتوقع طولها ، ويتعين علينا أن ننتظر الى نهايتها كى نتمثل نظامها المقطعى ، ومدى ما يتراءى خلاله من تراكبات تتعلق بالأزمنة والأمكنة والمواقف والاشارات ودرجة تشتتها أو تماسكها . ومن المعروف أن الضمائر والظروف وأدوات العطف تقوم بدور هام فى هذا التسلسل. وان كانت القصيدة الحداثية — على ما يرى علماء النص — قد كسرت هذه

---

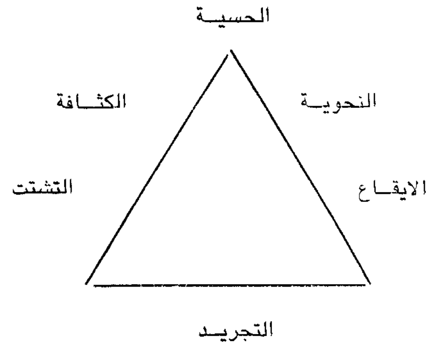
(٢٢) جان جاك توماس ، المصدر السابق ، ص ٨٣

الخاصية بوضوح . اذ تتميز بخلوها من الروابط ، ويظـل تماسكها مرتبطـا بالبنية الدلالية العميقة فحسب ، مما يقتضى أن نعثر لتحليلها على عدد محدد من الوحدات الدلالية ، أو المقولات المتمـاثلة فى النص ، باعتبارها تمثـل الحد الادنى لوجود التشاكل فيه . وفى النصوص الشعرية المحدثة لا يتوفر لنا فى واقع الأمر سوى هذا الحد الادنى . وعندئذ نجد أن تصنيف الوحدات المقطعية لا يكفى لملاحظة درجة التماسك الحقيقى للنص ، بل لابد من البحث فى بنيته العميقة عن النظم السردية والمنطقية التى تسمح بتقدمه بشكل ما . مما يضطرنا لاستجلاء نظم هذه العناصر وتصنيفها على مستوى البنية الكلية للنص . وعندئذ تصبح الكيفية التى تتحقق بها تلك العملية معيارا من معايير تنميط النصوص . وقـد لوحظ أن النص الشعرى الحداثى عموما يتميز بدرجة تشتت عاليـة ؛ اذ يقيم تبادلات متعادلة لا تكاد تحقق تخالفا وظيفيا أبعد من مجرد التقابل ، بينما يتميز النص الكلاسيكى بتسلسله الخطى التركيبى الذى يمضى فى هيكل منطقى محدد . مما يجعل التعالق بين المتتاليات والمقاطع يتم فى بنيته السطحية المباشرة (٢٣) . وبين هذين الطرفين يمكن لنا أن نرصد درجات عديدة من نسب التشتت والتماسك موصولة بما يكونها من درجات الايقاع والنحوية والكثافة .

فاذا بلغنـا الدرجة الخـامسة والأخيرة من سلم هـذه المنظومة الشعرية القصيرة ، وهى المتصلة بدرجة التجريد والحسية وجدنا أنها بدورها محصلة مركبة للدرجات السابقة ، بالاضافة الى ارتباطها بمعامل جديد لم تتمكن الدرجات الأخرى من أدائه بشكل مباشر ، مع مراعاة التخـالف فى الاتجاه بينها . وذلك لأن درجة الحسية تتعلق ايجابيا بدرجتى الايقاع والنحوية . فكلما كان الايقاع خارجيا واضحا والنحوية مكتملة مستوفـاة كانت الحسية أبرز . فـاذا أمعن الايقاع فى التلاشى الظاهرى وشارف عوالمه لداخلية المستكنة ، وتضاءلت درجة النحوية بغلبة وجوه الانحراف على السياق فى مستوياته المختلفة مـال الخطاب الشعرى الى تنـاقص ظواهره الحسية واقترابه من التجريد . وعلى العكس من ذلك نجد تعلق درجة الحسية بدرجتى الكثـافة والتشتت يمضى بشكل متخالف عكسى . فزيادة الكثافة والتشتت يؤديان الى وضع مجانس للتجريد الى حدما ، بينما تسمح الكثافة المخففة والتماسك الواضح للخطاب الشعرى أن يتجسد فى نسقه الحسى الملموس دون صعوبات لافتة . ويمكن التمثيل البصرى لهذا النموذج بشكل مثلث هرمى تحتل الحسية فيه الذروة ويقع التجريد فى القاعدة ويمضى ضلع الايقاع والنحوية فى تصاعد ، بينمـا تتجه الكثافة والتشتت الى التنـاقص هكـذا :

---

(٢٣) فان ديجك ، المصدر السابق ، ص ٢٦٤



أما المعامل الجديد الذى نود أن ندرجه فى مجال هذه الدرجة الاخيرة فهو أمر يرتبط بالمدلول الشعرى ونوع الدوال فى الآن ذاته ، كما يتصل بالخاصية الاشارية لهما ، وهو لا يدخل عادة فى التحليل الشكلى للتقنيات الشعرية مما ينتهى به الى الاهمـال مع خطورته الواضحة فى تكييف التعبـير والفهم . وأقصد به طبيعـة التجربة الشعرية التى يمثلها النص ، وهل هى تجربة حسية مشاكلة لتجارب الواقع الحيوى الملموس ، يتم تقديمها باعتبارها كذلك ؟ أى بتضافر مجموعة من الاشارات الدالة التى تحيل الى «نموذج الواقع الخارجى» أم أنها تجربة مغيبة تنمحى فيها دلائل الحيوية الحياتية المجسدة ؟ واذا كان توصيف التجربة بهذه الخواص الحسية أو التجريدية انما هو نتيجة لمحصلة آليات التعبير التى يتم اختبارها فى المستويات السابقة فان بوسعنا أن نضيف اليها اجراءا آخر ربما كان المدخل المبسط لها ، ويتمثل فى اختبار درجة الحسية والتجريد فى الدوال ، أى فى معجم الشعر وحقوله الدلالية المنظمة . مع مراعـاة طبيعية المسافة بين الدال والمدلول ، فكلما كانت قصيرة مباشرة تأكد هذا الطابع الحسى ، وكلما اتسعت لتشمل ألوانـا من الترميز والتخييل وفقدت التصاقها بالمعنى الواحد مالت الى جانب التعدد والتجريد . فالكلمات الحسية فى شعر الغزل الصريح مثلا تحيل الى تجارب حسية مشحونة بشهوة الحياة وشبق الغرائز ، بينما نجدها هى ذاتها – تقريبا – وقد أضحت فى الشعر الصوفى مجرد رموز لحالات من مواجد الروح التى تعزز على التعبير الصريح . ومعنى هذا أن حسية المعجم انمـا هى مجرد مؤشر ينبغى اختبـاره فى ضوء ما يسفر عنه من مدلول ، دون أن تقـوم وحدها بدور المعامل الحاسم فى تحديد درجة الحسية . وهنا يتجلى الطابع المركب البنيوى لهذا السلم المقترح ، اذ أن الدرجات الأربع السالفة هى الكفيلة بالتحديد الصحيح لمدى ما يتمثل فى الخطاب الشعرى من حسية شاملة أو تجريد نسبى .

٤ – جدولة الأساليب الشعرية :

عندما نتمثل الخارطة الشعرية العربية المعاصرة فى فضائها الشامل طبقا لسلم الشعرية المتدرج نلاحظ مبدئيـا أنها تنقسم فى جملتها الى مجموعتين أسلوبيتين تقوم بينهما فروق أسلوبية حادة يصل تراكم الدرجة فيها الى اختلاف النوع . نطلق على المجموعة الاولى منهما مصطلح «الأساليب التعبيرية» استجابة لمفاهيم التعبير والتواصل التى شرحناها فى التوطئة السابقة . كما نطلق على المجموعة الثانية تسمية «الأساليب التجريدية» اشارة الى المأزق التعبيرى الذى تصل اليه من ناحية ، وافادة من التقسيم المناظر فى الفنون التشكيلية المحدثة من ناحية أخرى . دون أن يكون لهذين المصطلحين «تعبيرى» و «تجريدى» دور قيمى أكثر من مجرد توصيف موقعهما على مختلف درجات السلم المشار اليه . وتنقسم كل مجموعة الى أساليب فرعيـة تشترك فى الخواص الأساسية الكليـة وتختلف فى الطابع المميز لكل منها طبقا لتشغيل عامل مهيمن أو أكثر على غيره من العوامل المندرجة فى هذا السلم ذاته . على أن يظل عدد الأساليب الفرعية مفتوحا لبحث التطبيقى على أنمـاط الاساليب التى يبتدعهـا الشعراء وقـدرتهم على المزج بين العناصر المختلفة وتوظيف التقنيات الشعرية العديدة . ويلاحظ أن هذا التقسيم يقترب الى درجة كبيرة مما انتهى اليه بحدسه الصائب بعض منظرى الشعرية العربية الحديثة من توزعها على دائرتين رئيسيتين تسمى الاولى «شعرية الحضور» والثانية «شعرية الغياب» . وبالرغم من طرافة هذا التقابل الرشيق بين الحضور والغياب وجدلهما البنيوى اللافت ، وألفة عبارة «الغياب» فى حديث «ايكو» مثلا عن «البنية الغائبة» ، وما يورده «كولير» من أبيات الشاعر «أشبرى» التى يصف فيها شعره بأنه :

«لا يترك سوى انطبـاع مر بالغياب
وهو يتضمن حضورا ، كما نعرف ، مهما كان هادئا
بالرغم من ذلك ، هى غيابات جوهرية»

مع ذلك فان مصطلح «التعبيرية» أكثر تقنية فى تقديرى ، وأشد ارتباطا بنظرية الشعرية وتمثيـلا للتدرج التصنيفى لسلمها من كلمـة «الحضور» الأدبية وما تعكسه من ظلال سلبية على قسيمها «الغياب» .

واذا كنا قد درجنا على القول بأنه لا مشاحة فى الاصطلاح فان هناك حاجة حقيقية لتبيئة كلمات نقديـة خاصة كى تتحمل دلالات عرفية مضبوطة . وكلمـة «التعبيرية» التى يستعيرها النقد الادبى المعاصر من قاموسه القريب ويبعثها من جديد تطلق الآن على الدرجـات الاولى من سلم القيم الجمالية التـالية مباشرة

للمؤشرات اللغوية النصية . ثم تمض هذه القيم نحو تحقيق درجـات أعلى فى مبادىء «التوهم التمثيلى للأدب» وتركيبه الرمزى التخييلى ؛ باعتبارها من صميم التجليات الشعرية النـاجمة عن توظيف الخطاب الادبى . فالتعبيريـة خاصية ونتيجة شعرية معا لهذه اللغة الادبية ، ترتبط بالامكانيات العقلية والشعورية الماثلة فى تجربتنا الثقافية . لكنها على عكس التأثيرات التخييلية والرمزية لا تقع بؤرتها فى منطقة اللاشعور ، بل يتمثل فضاؤها فى الانارة - غير المتوقعة - لما هو شعورى ومعتاد ، بفضل فرادة آليات التعبير . مجال الفاعلية الجمـالية لهذه التعبيرية يتمثـل فى تحرير الوعى بـالقيم العقلية والشعورية كما شرحه الشكليون الروس . مما يجعله يضفى طابعا عاطفيا على الحياد المنطقى الغالب على التعبير التواصلى ، الامر الذى يعكس علاقـة الدلالات الاشارية بالدلالات الايحائية الفنية . وعلى هذا فان نمط الشعرية المسمى بالتعبيرية هو الذى تنتجه أشكال اللغة الأدبية المؤسلبة بلون من المعايشة غير المباشرة أو المعهودة ؛ حيث تقدم نوعا من الحقـائق المبتكرة بتحريف يسير للغة المعبرة ، وتفعيـل معقول لآليات التوازى والاستعارة والترميز بشكـل يؤدى الى الكشف عن التجربة فى مستوياتها العديدة التى قد تصل الى أبعاد رؤيوية ، لكنها تظل تعبيرية الحقيقة المكنونة ، المعطاة فى الصيغ اللغوية ، والصانعة لتجربة متماسكة خلاقة (٢٥) .

ومع التسليم بضرورة انتظار التعرف التجريبى على مسار وتقلبات الشعرية العربية المعاصرة الا أنه يبدو من النظرة العامة أن خط التطور البارز فيها يتمثل فى التقلص المتزايد للأساليب التعبيرية والتكاثر الواضح للأساليب التجريدية . مما يؤدى الى لون من «تغريب الشعر» لا يخطئه الفحص النقدى السريع . كمـا يبدو أن مسارا قريبا من ذلك قد سبقنا اليه الشعر الغربى منـذ حاول «فيرلين» - وتبعه فى ذلك بعض المبدعين والنقاد العرب - «لوى رقبة الفصاحة» على حد تعبيره . وكان هذا من خلال زيادة معدلات الانحراف وتغليب الايحاء والرمز على التصريح . حيث تعطى القصيدة مجرد اشارات مركـزة يتعين على المتلقى اكمالها وتنميتها فى داخله . الامر الذى قـاد الى تراجع الاتجاهات التعبيرية . وهو مسار فنى عام عززته تيارات الفنون التشكيلية والنحت والعمارة . ويترتب على ذلك ارتفاع درجة الكثافة الفنية ، وزيادة معدلات الابهام والغموض الدلالى الناجم عن التشتت ، وتفاقم مشكلة التغريب مع الجمهور . اذ أن ارتباط الكثافة بتزايـد الاعتماد على تفجير الطـاقة الايحائية البعيدة للتعبير ، يعنى ضرورة مشاركة المتلقى فى توليد المعنى الذى لا يعرض أبدا بشكله المحدد الواضح ، بل يقدم دائما بطريقة ملتبسة . ولما كان هذا المتلقى لا يتميز دائما بالقدر الكافى من

---

(٢٥) جارثيا بيريو . المصدر السابق . ص ١١١

الذكاء والخيال والمراس الفنى فانه سرعان ما يشعر بأنه خارج اللعبة الدلالية ، وأن الخطاب الشعرى ليس موجها له . مما يؤدى الى انحصار رقعة الجمهور فى مجموعة الفنانين القادرين على تنمية الايحاءات والاسهام فى خلقها . وبهذا نصل الى مظهر واضح تتجلى فيه الفردية الفنية بشكل بارز ، ويصبح من الضرورى البحث عن بقية معالمها فى خواص اللغة الشعرية ذاتها ، وقدرتها على اثارة الاستجابات الجمالية فى ظروف ثقافية خاصة ؛ مما تتولى البحوث الاسلوبية النقدية عرضه بطرق تقنية محددة (٢٦) .

وكما كانت التعبيرية الألمانية بالأمس القريب ، خاصة فى الفنون التشكيلية ، ايذانا بالانتقال الى المرحلة «الكوبية» والعبور منها الى «التجريدية» فان الحداثة الشعرية فى الحركات الطليعية العالمية كلها قد تجاوزت مرحلة التركيز على الايقاع الموسيقى فى الدوال والتلوين الانفعالى للمدلولات ، لتثوير وسائل التعبير فى نفس الاتجاه التجريدى المتباعد عن التماسك المنطقى والنحوية التقليدية ، والذى يعلن قطيعة حادة مع النزوع الرومانسى ، ويترك جماليات المباشر الماثلة فى المزج التعبيرى المنبثق من أعماق التجربة المعاشة ليدخل فى دائرة التجريد الجرىء ، مختبرا مجموعات البدائل الرمزية التى تخف درجة شفافيتها حتى تصل الى تقديم شبكة معقدة من الدوال ، ترمز بشكل أيقونى لمدلولات بعيدة عما كانت تحمله الكلمات الطبيعية . مما يؤدى فى نهاية الامر الى تفريغ التعبير من طاقته فى استارة نكهة التجربة المشار اليها تخييليا فى الواقع وتوغله فى منطقة التجريد .

وقد اتسمت هذه «الاساليب التجريدية» بخاصية جوهرية هى تزايد العناصر اللامعقولة ، المستعصية على الفهم المباشر فيها ، مما يجعلها تختلف جذريا عما كانت عليه الأساليب التعبيرية السابقة . فهناك ، كان بوسعنا أن نرقب الموضوع المحورى للقصيدة وقد استقطب حوله بطريقة ملموسة شحناته العاطفية فى تجلياتها التصويرية ، فهو الذى يضمن هيكل النص وينسج حوله مختلف الدوائر التعبيرية . أما الشعر التجريدى فيتميز أساسا بتحطيم الموضوع . هذا التحطيم الذى يفضى الى تشذره وغيبته . وربما أطلق بديلا عنه لونا من الاحساس المبهم ، أو الانفعال الخفيف الذى يبحث عما يتشيأ فيه . يطوف على مشاهد مادية ، أو فلذات موضوعية مشتتة تحتضن طرفا من أثره أو رذاذا يسيرا من عبقه . عندئذ تصبح المشاعر الضبابية وحدها هى «عمود الدخان» الذى تلتف حوله القصيدة . وحينما يجتهد القارىء الذى تعود على القبض بيده على متكأ مادى يستند اليه فى

---

(٢٦) بوسونيو ، المصدر السابق ، ص ٥٧٩

صعوده ، لا يجد سوى هذا العمود الدخانى الذى يوشك أن يتركه كى يسقط فى فراغ القصيدة .

السؤال الذى يتبادر الى ذهن قارىء الشعر التجريدى عادة هو : ما هى الحكاية ؟ وذلك لأن القصيدة التعبيرية قد عودت متلقيها على أن تحمل فى طياتها مؤشراتها السياقية التى كان الشعراء الأقدمون يوجزونها فى كلمات سابقة عليها مثل «قال يمدح» أو «قال وقد مر ببستان» أو «قال ردا على هدية» الخ . ووضعت القصيدة التعبيرية هذه المؤشرات فى عنوانها تارة ، وفى ذكر طرف من الأحداث أو الأشخاص تارة أخرى ؛ بحيث يستطيع المتلقى دائما أن يبنى فى تصوره دلائل الموضوع الذى تشير اليه بشكل ما . واذا كان هذا «الذكر» ليس حالة واحدة ، بل يتراوح بين الوضوح الفج والالتباس الشيق ، بين الوحدة والتعدد ، ومختلف درجات الخفة الآخذة فى التكاثف والتماسك الناشب فى جذور التشتت ، لكنه يظل ذكرا على أية حال ، فاذا ما وجدنا القصيدة وقد انتقلت نوعيا الى تقنيات التجريد ألفيناها حريصة على الاضمار : عندئذ لا يفصح العنوان عن شىء محدد ، ولا تفضى الاشارات الى موضوع موحد يمثل تيارا يمسك أطراف النص ، بيد أن هذا الاضمار بدوره لا يصل الى الحذف النهائى ، لا يمكن أن يكون غيبة تامة . انه يتراوح بدوره فى مستويات عديدة فالاشارات متضاربة فى الظاهر ، والعلاقات مختلفة الكثافة . لكن يظل «اضمار الحكاية» السمة المميزة الواضحة للقصيدة التجريدية المحدثة . ويظل القارىء العادى الذى تعود على شعرية الذكر يتساءل عن الموضوع . وبدلا من أن يحاول اجهاد نفسه فى اكتشاف حكاية بديلة تكمن تحت السطح المشتت يغضب من الشعر ويهجره . وقد كان بوسعه مع قدر من الأناة واعادة القراءة وبناء الشواهد من مواقعها الخفية أن يألف الابهام ويتمرس على تجاوزه . ويصبح كما يقول أحد النقاد الأسلوبيين كمن دخل الى احدى دور السينما بعد بداية العرض فأخذ يتلفت حوله ليسأل من يجلس بجواره عما حدث ، لكنه يمسك نفسه ويجتهد فى التقاط الخيوط ، ويتجاوز بذلك موقف «الذى وصل متأخرا» . وبهذا فان الفارق بين الأنواع الأسلوبية لا يعتمد على طبيعة التكوين النصى فحسب . بل تدخل فيه درجة كفاءة التلقى وقدرة القارىء على تعويض الوقائع المضمرة وتخيل الابنية العميقة للقصيدة مما يندرج فى نظرية التوصيل . اذ يظل بوسع المتلقى اليقظ أن يلتقط بحدسه ولو بشكل مبهم ، ما يريد الشاعر أن ينفثه من مظاهر الانفعال البديلة للحكاية ، ولو كان ذلك بطريقة ضمنية لا منطقية . من هنا نجد أن عملية تحطيم الموضوع فى الشعر التجريدى ، مثل غيبة المحاكاة فى الرسم تعتبر ظاهرة للفردية المهيمنة على الفن الحديث . فاحساس الشاعر المعاصر بذاته أشد وطأة – فيما يبدو – مما كان عليه الرومانسيون ، لكنه لا يعرض نفسه بسذاجة ووضوح مثلهم ، بل ينحو الى اصطناع الأقنعة والتراءى خلف الضمائر العديدة

المراوغة . فالشاعر بالرغم من أنه لا يزال يتحدث عن نفسه ، ربما بأكثر مما كان يفعل فى أى وقت مضى ، لا يفعل هذا الآن بشكل مباشر برىء . لقد عرف كيف يبحث عن محور موضوعى متشذر ، كى يقيمه على مسافة مضبوطة من فرديته المفرطة ، هذا المحور يتكون عادة من أمشاج مشتتة فى الظاهر ، وان كان يجمعها فى حقيقة الأمر أنها كلهـا مجرد «ترميز لعـالمه» ، والمهم فى جميع الاحوال هو انفعاله الذى يظل ماثـلا باستمرار وممسكـا للنص من الوقوع ، مهما كانت الأقنعة التى يتوارى خلفها كثيفة أو معتمة .

وهنـاك خواص أسلوبية تقنية عديدة يتميز بهـا هذان النوعان من الشعرية التعبيرية والتجريدية نرجىء الحديث عنها حتى ترد فى سياقهـا الطبيعى عند تحليـل نماذجها الشعرية . حتى لا تتحول الى فروض متعسفة نبحث لهـا عن شواهد مصطنعة . ونكتفى الآن بخطورة اجرائية أخيرة تتمثل فى طرح بقية هذا التصور المبدئى للخطوط الرئيسية فى الأساليب الشعرية العربية المعاصرة . وان كنا قد لاحظنا أن التقسيم الاول النوعى ليس قاصرا على الشعرية العربية ، بل يمثل اتجاهات ابداعية عامة ، مرتبطة بفلسفة العصر ومنظومة التصور الشامل فيه فان التنويعات الفرعية ربما كانت استجابة أدق لخواص الثقـافة العربية المائزة وما تحفره الذاكرة المبدعة من مسارات تتفاعل مع الواقع بكل مكوناته وآليات نموه الدائب .

وينبغى أن نلاحظ أن التيار التعبيرى لم يبدأ – بطبيعة الامر – فى منتصف هذا القرن فى الحقبة المعـاصرة . وانما يمتد بتجليات مختلفة فى الشعر العربى منذ مطلع فترة النهضة والاحياء على الأقـل ، وأن بوسعنا أن نشير بايجاز الى فرعين منه على وجه الخصوص ، لأنهما لا يزالان يشغلان مساحة – وان تكن محدودة الفعالية – فى فضاء الابداع اليوم ، الا أنهما ينتظران التصنيف . وهما «الأسلوب الخطابى» الذى يتبلور حول النزعة الموسيقية الرنانة وغلبة الاتجاه العاطفى الجماعى، وايثار المبالغة المثيرة . و «الاسلوب الغنائى المهموس» الذى انبثق فى الشعر الوجدانى ليتوازن مع النوع الاول . وتميز بسيطرة النغم الشجى عليه ، وطغيان النزعة الذاتية فيه ، وجنوحه الى اجتراح الصدق فى التعبير عن التجربة . وقد دلت المؤشرات النقدية على أن هذين النوعين يستأثران بقـابلية كثير من القراء ، وان كانا قد أصبحا هامشيين الى درجة كبيرة ، حيث أخذت التنويعات الاسلوبية الجديدة تحتل بؤرة الابداع فى التعبير عن الوعى الجمالى بالفكر الشعرى .

والفرضية النظرية التى يطرحها هذا البحث تمهيدا لاختبارها تجريبيا تقترح توزيع الاساليب التعبيرية فى الشعر العربى المعاصر وجدولتها طبقـا لدرجات القيم الشعرية المشار اليهـا فى أربعة تنويعـات أسلوبية نختـار لها الأسماء الاصطلاحية التالية :

١ – «الاسلوب الحسى» وتتحقق فيه نسبيـا أعلى درجة فى الايقـاع المتصل بالاطار والتكوين ، كمـا يتميز بدرجة نحوية عالية يقـابلها انخفاض ملموس فى درجتى الكثافة النوعية والتشتت . ويمكن أن نمثل له مبدئيا بالجزء الأكبر من انتـاج «نزار قبانى» الذى يتمتع تبعـا لذلك بمعدل مقروئية عالية، ويرث هذه الملامح عن بعض شعراء الجيل السابق عليه خاصة «الياس أبوشبكة» . ويمضى معه فى الاتجاه ذاته – بتنويعات يسيرة – عدد آخر من الشعراء المعاصرين .

٢ – «الاسلوب الحيوى» هو يرتـكز على حرارة التجربة المبـاشرة المعاشة . لكنه يوسع المسافة بين الدال والمدلول نسبيا لتشمل بقية القيم الحيوية ومع أنه ينمى درجات الايقـاع الداخلى بطريقة أوضح فهو يعمـد الى الكسر اليسير لدرجة النحوية ويطمح الى بلوغ مستوى جيد من الكثافة والتنويع دون أن يقع فى التشتت . ويستخدم أقنعـة تراثية وأسطورية تحتفظ بكل طاقتها التعبيرية . وقد يميل الى الاصطباغ بمسحة ملحمية بارزة . ويمثل هذا الاسلوب الذى يتمتع بمقروئية عالية متميزة نوعيا شعر بدر شاكر السيـاب فى جملته ، وأمل دنقـل ، وأحمد عبد المعطى حجازى وغيرهم من الشعراء المعاصرين على اختلاف فى درجة الحيوية والفروق المائزة .

٣ – «الأسلوب الدرامى» ويتجلى فيه أساسا تعـدد الأصوات والمستويـات اللغوية ، وترتفع درجة الكثافة نتيجة لغلبة التوتر والحوارية فيه . ومع اجتراحه لمغامرة التجربة الكشفية الى جانب التجارب الحيوية المثيرة الا أنه يتميز بنسبة تشتت أوضح دون أن يخرج عن الاطار التعبيرى . ويمثله فى تقديرى شعر صلاح عبد الصبور فى جملته ، ومحمود درويش فى بعض مراحله وعدد آخر من شباب المبدعين العرب .

٤ – «الاسلوب الرؤيوى» وتنحو فيـه التجربة الحسية الى التـوارى خلف طابع الأمثولة الكلية ، مما يؤدى الى امتداد الرموز فى تجليات عديدة ويفتر الايقاع الخارجى بشكل واضح ، ولا تنهض فيه أصوات مضادة بل تأخذ الأقنعة فى التعدد ، ويمضى فى اتجاه مزيد من الكثافة والتشتت مع التناقص البين لدرجة النحوية . وتنحو شبكة الصور لنسج غلاف يشف عن رؤى كلية بارزة . ويمثله شعر عبد الوهاب البياتى فى جملته وخليل حاوى ، وجزء هام من شعر سعدى يوسف وعلى الشرقـاوى وغيره من الشعراء المعاصرين .

ويلاحظ أن توصيف هذه الاساليب يحاول أن يقارب الشعر ذاته ، لأن تجربة كل شاعر تحتمل العبور من منطقة تعبيرية الى أخرى بنسب متفاوتة ، كما يتجلى

ذلك مثلا عند محمود درويش الذى انتقل فى الأعوام الاخيرة فيما يبدو الى الشعر الرؤيوى ، بينما كانت بداياته قريبة من عتبة الحسية المباشرة . كما نجد أن نزار قبانى بدوره شارف الاسلوب الدرامى فى بعض قصائده السياسية وأخذ يقترب من منطقة الرؤيا فى انتاجه الاخير ، وان كانت البؤرة المستقطبة لشعره ماتزال تقع فى المنطقة الحسية . كما نلاحظ أن توزيع درجات الشعرية على هذه التنويعات التعبيرية لا يتحقق بطريقة آلية ، بل غالبا ما تتضارب المؤشرات مما لا يكشف عنه سوى التحليل التجريبى للنماذج . أما مجموعة الاساليب التجريدية — وهى تنبثق فى تقديرى عند تجاوز الحد الوسط فى درجـات السلم الشعرى ابتداء من الايقاع الى التجريد — فتنقسم مبدئيا الى نوعين :

١ — «التجريد الكونى» وتتضاءل فيه درجات الايقاع والنحوية الى حد كبير ، مع التزايد المدهش لدرجتى الكثـافة والتشتت ، ومحاولة استيعاب التجربة الوجودية الكونيـة باستخدام بعض التقنيـات السيريـالية والصوفية الدنيوية . ويتحطم فيه الموضوع وترتفـع درجة الصورية اللامعقولة . ويمثله أساسا شعر «أدونيس» فى جملته مع كوكبة أخرى من الشعراء المعاصرين بالانتقال اليه مثل قاسم حداد أو البدء به مثل بعض شباب الشعراء .

٢ — «التجريد الاشراقى» وهو يقـع أيضا على خط عرض الاتجاه السابق بالنسبة لسلم الدرجات الشعرية ، مع التباس أوضح بالنزوع الصوفى الميتافيزيقى والامتزاج بمعالم وجودية تختلط فيها الاصوات المشتبكة والرؤى المبهمة ، مع نـزوع روحى مشرقى بـارز يعمد الى التغريب فى التراث الفلسفى بدلا من التغريب فى التراث العـالمى . ويمثله عفيفى مطـر وسعدى فى مرحلتـه الاخيرة وغيـرهم من الشعـراء العـرب المعاصرين .

أما تسكين بقيـة الشعراء المعـاصرين فى أحـد هذه الاساليب التعبيرية أو التجريدية ، خاصة من الشعراء «قصيدة النثر» حيث تقوم غيبة الايقاع الخارجى بدور مهين على بقية مؤشرات السلم الشعرى فان التحليل الاسلوبى التجريبى هو الذى يكشف عمليا عن مـدى اتساع هذه التنويعات لهم ، أو ضرورة اقتـراح مواقع جديدة تدخل فى جملتها فى هذا الاطار العام الذى ينبغى أن يتسم بالمرونة وقابلية التعديل ، مما يقتضى اعادة الجدولة عند كل مرحلة بطريقة ديناميكية ، لا يتصلب فيها نموذج الواقع حيال تحولاته الدائبة ، ولا يفتننا ما يبدو ظاهريا من تماسك المنظور عن خاصية التعدد الجوهرية فى مادة الشعر ورؤيته ، مهما تذرعنا بروح المنهج العلمى وحاولنا التشبث بمنطقة الشكلى .

دكتور صلاح فضل

كلية دار العلوم والدراسات الأندلسية

كلية دار العلوم – اليوم ومنذ عام ١٩٤٦ – كلية من كليات جامعة القاهرة ، تهتم بدراسات اللغة العربية وأدبها والدراسات الاسلامية .. أى أنها فى عام ١٩٩٦ سوف يكون قد مضى على تبعيتها لجامعة القاهرة نصف قرن ..

ولكن تاريخ الكلية أقدم من السنة التى ضمت فيها الى جامعة القاهرة .. فقد كانت بدايتها سنة ١٨٧١ ، حين أنشأ على مبارك باشا – رئيس ديوان المدارس فى عهد اسماعيل باشا – قاعة للمحاضرات ملحقة بدار الكتب التى أنشأها فى السنة نفسها ، وعمل على أن تكون هذه القاعة للمحاضرات العامة فى العلوم العربية والدينية والرياضية والطبيعية .. ثم رأى أن تكون هذه المحاضرات العامة فرصة يفيد منها عدد ممن يعدون ليكونوا معلمين للغة العربية وأدبها والدراسات الاسلامية فى المدارس المصرية ، التى افتتح على مبارك عددا كبيرا منها فى ذاك العهد .. فتم اختيار بعض طلبة الأزهر لكى يلتحقوا بهذه المؤسسة العلمية الوليدة ، والتى سميت «دار العلوم» ، وكلف هؤلاء الطلاب بحضور دروس خاصة فى العلوم اللغوية والشرعية ، وتركت لهم حرية الاختيار فى حضور المحاضرات العامة التى تلقى فى العلوم الأخرى مثل الرياضة والطبيعة والهندسة ..

ورويدا رويدا ازداد عدد الطلاب من جانب ، وتحددت طبيعة القاء الدروس فى دار العلوم من جانب آخر ؛ لكى تبلى احتياجات المدارس الجديدة ؛ حتى أصبحت دار العلوم مدرسة عالية تابعة لوزارة التعليم ، ومتخصصة أساسا فى تخريج معلمين مستنيرين يسدون حاجة الوزارة فى مجال اللغة العربية والدراسات الاسلامية ..

وخلال سنوات التطور لم تتغير الرسالة الرئيسية لدار العلوم ، وان تغيرت نوعية الطلاب الذين يلتحقون بها ، كما تطورت وتعدلت عدة مرات مجموعة المواد الدراسية التى يدرسها طلابها ، كذلك انتقلت من مكان الى مكان ، حتى استقرت فى مكانها الذى ظلت به أطول سنوات عمرها ، وهو مبناها الشهير بحى المنيرة بالقاهرة ، الذى انتقلت منه سنة ١٩٧٩ الى مبناها الحالى بحرم جامعة القاهرة .

أما نوعية الطلاب الملتحقين بدار العلوم ، فقد كانوا أول الأمر يختارون من طلبة الازهر ، وفى فترة أخرى كانوا يعدون فى مدرسة ثانوية خاصة تسمى «تجهيزية دار العلوم» ، ثم ألغيت هذه المدرسة وعادت دار العلوم الى اختيار طلبتها من حملة الشهادة الثانوية الأزهرية ، وأخيرا فتحت دار العلوم أبوابها لحملة الشهادة الثانوية العامة من الطلاب سنة ١٩٥٣ ، ثم قبلت سنة ١٩٥٤ حملة الثانوية العامة من الطالبات . وأخذ عدد هذا النوع من طلاب وطالبات يتزايد عاما بعد عام ، حتى أصبحت له الغالبية العظمى بين الدارسين فى هذه الكلية ، التى يتجاوز عدد طلابها الآن عشرة آلاف ، معظمهم ممن يحملون الثانوية العامة ، وأقلهم من حملة الثانوية الازهرية .

وكما أشرنا من قبل ، ظلت دار العلوم مدرسة عالية تابعة لوزارة التعليم (التى كانت تسمى وزارة المعارف) ثم رئى تدعيمها واتاحة فرص أكبر أمامها ، فضمت الى جامعة القاهرة سنة ١٩٤٦ (وكانت تسمى جامعة فؤاد الاول) واحتفظت دار العلوم باسمها التاريخى مسبوقا بكلمة كلية ، على أن يفهم أن المقصود بالعلوم هو العلوم العربية والاسلامية وليس العلوم بالمعنى الذى تقصده كلمة «ساينس» .

ومنذ ضمت دار العلوم الى جامعة القاهرة اتجهت أكثر الى الطريق الأكاديمى الذى يهتم بالبحث والتخصص والدراسات العليا ؛ فتضاعف عدد المبعوثين من أبنائها الى الخارج لتكوين كوادر علمية وهيئات تدريس أدق تخصصا وأعظم تفتحا وأوفر معرفة ، وأوسع اطلاعا على الحياة العلمية فى البلاد الأكثر تقدما . كما نشأ قسم الدراسات العليا فى الكلية ، الذى يدرس فيه المتخرجون المتفوقون لنيل درجة الماجستير ثم درجة الدكتوراه .. وقبل ذلك نظمت الدراسة فى مرحلة الليسانس تنظيما أكثر دقة وأعمق تخصصا . فأصبحت الكلية تضم أقساما للدراسات العربية ، وأخرى للدراسات الاسلامية . أما الاقسام العربية ، فهى : قسم النحو والصرف والعروض ، وقسم علم اللغة واللغات السامية والشرقية ، وقسم الدراسات الأدبية ، وقسم البلاغة والنقد والأدب المقارن ؛ وأما أقسام الدراسات الاسلامية ، فهى : قسم الشريعة الاسلامية ، وقسم الفلسفة الاسلامية ، وقسم التاريخ والحضارة الاسلامية .. وهذه الأقسام كلها تشارك فى اعداد كل طالب وطالبة فى الكلية ، وفق منهج منسق يضم كل فروع الدراسات اللغوية وكل فروع الدراسات الاسلامية ويعلمها للطلاب والطالبات فى مرحلة الليسانس ، ليخرج ابن هذه الكلية جامعا بين المعارف اللغوية والاسلامية ممثلا لشخصية علمية تحتاجها الحياة الاكاديمية والثقافية فى بلادنا ، وهى الشخصية التى كان من أبرز رموزها طه حسين وأحمد أمين وأمين الخولى ، وابراهيم سلامة وعلى عبد الواحد وافى ومهدى علام ، وغير هؤلاء من الرواد الذين أدوا دورهم كاملا معتمدين على هذا الجمع الشاق - والضرورى للبعض على الاقل - بين المعرفة العربية الواسعة

والمعرفة الاسلامية المستنيرة .. واذا كان التخصص لا يظهر فى مرحلة الليسانس، فانه يظهر فى مرحلة الدراسات العليا ، والاعداد لنيل درجة الماجستير ثم الدكتوراه . ففى هذه المرحلة يختار الدارس قسما واحدا من الاقسام السبعة التى تمثل أقسام الكلية ، ويقوم الاختيار – أو يشترط فى قبوله – تفوق طالب الدراسات العليا فى الفرع الذى يريد التخصص فيه . فاذا كان طالب الليسانس يجمع فى دراسته بين معطيات كل أقسام الكلية ، فطالب الدراسات العليا يتجه الى فرع واحد من الفروع اللغوية أو الاسلامية .. بل ان التخصص فى فرع واحد يقتضى فى مرحلة اعداد رسالة للماجستير أو الدكتوراه، أن يضيق هذا التخصص ويتعمق ليكون فى مجال محدود من المجالات التى يعمل فيها القسم المختص ؛ فمثلا فى قسم الدراسات الادبية يتجه البعض الى الدراسات المتصلة بالاندلس ، بل الى موضوع محدد من الموضوعات الادبية الاندلسية .. وهكذا يفعل فى كل الاقسام ، وسوف نرى نماذج من ذلك حين نعرض لما تم فى كلية دار العلوم من دراسات أندلسية .

وقد كانت دار العلوم – قبل ضمها الى الجامعة – تهتم بالدراسات الاندلسية بالقدر الذى يحتاجه الطلاب فى ذلك الوقت ، فكانت مناهج تدريس الادب العربى تضم تعريفا بالادب الاندلسى بصفة عامة ، وباعتباره جزءا من الادب العربى ، الذى كان فى العصر العباسى ، ثم امتد الى عهود الدول والامارات المستقلة عن الخلافة المشرقية .. وفى هذا المناخ ألف أحد أبناء دار العلوم وهو الدكتور أحمد ضيف ، كتابا سماه « بلاغة العرب فى الاندلس » جامعا فيه المعالم العامة لهذا الادب ومعرفا ببعض شخصياته ، ومستفيدا من دراسته فى فرنسا حين كان مبعوثا بها ، فجاء كتابه ممثلا لأحسن دراسة للأدب الاندلسى تمت فى ذاك العهد المبكر (١٩٢٤) . أما بقية البحوث والدراسات والمؤلفات ؛ فكانت غالبا كتبا أو مذكرات موجزة تضم فيما تضم تعريفا بالادب الاندلسى ومحاولات أولية للتأريخ له ، لا على أنه أدب مستقل ؛ بل على أنه جزء من الادب فى العصر العباسى أو من الادب العربى فى عهد الدول والامارات المستقلة .. هذا فيما يتعلق بالدراسات الادبية ، أما بقية الفروع المتصلة بالاندلس ، فلم يظهر اهتمام بها يمثل تأليفا خاصا أو بحثا مستقلا ، وانما كان يعرض تارخ الاندلس بشكل موجز ضمن التاريخ الاسلامى ، وقد يشار الى بعض اللغوين أو النحويين اشارة عابرة أثناء درس النحو أو اللغة ، وقد يذكر اسم فيلسوف أندلسى أو فقيه من الاندلس دون دراسة كافية له أو تفصيل لمذهبه ، وانما هو واحد من علماء أو فلاسفة المسلمين الذين يتم التعريف بهم ضمن آخرين دون وقفة مستأنية تربطه ببيئته وتوضح أهم معالم مذهبه وتسلكه فى السلسلة التى يمثل حلقة فيها مع اخوانه الاندلسيين ..

أما بعد ضم دار العلوم الى جامعة القاهرة ، فقد اختلف الأمر تماما وتطور الى ما هو أفضل بكثير ، وكان حظ الدراسات الاندلسية فى هذا التطور حظا موفورا ..

وكان هذا التطور يسلك طريقين ، الاول طريق تنمية الدراسات الاندلسية عن طريق ايفاد مبعوثين الى اسبانيا يتخصصون فى هذه الدراسات ، والطريق الثانى اتاحة الفرصة فى مرحلة الدراسات العليا بالكلية لتأصيل الدراسات الاندلسية ، وانجاز بحوث فى فروعها المختلفة ممثلة فى رسائل للماجستير والدكتوراه .. أما الطريق الاول فقد بدأ الخطوات الاولى فيه أحمد هيكل ، الذى كان قد أختير معيدا بالكلية بعد تخرجه سنة ١٩٤٨ وكونه أول الحاصلين على ليسانس الكلية فى ذاك العام .. بدأ أحمد هيكل الخطوات الاول حين اختاره الدكتور طه حسين ممثلا لدار العلوم فى أول بعثة مصرية توفد للتخصص فى اسبانيا – وهى البعثة التى ضمت لطفى عبد البديع ومحمود مكى وعليه العنانى من آداب القاهرة ، ومختار العبادى ومصطفى غارى من آداب الاسكندرية ، وجودة عبد الرحمن هلال من الازهر ، بالاضافة الى مجموعة من المتخرجين فى كليتى الفنون الجميلة والتطبيقية ، لكى يتخصصوا – أو يتموا دراستهم العليا – فى الفنون التشكيلية باسبانيا . وقد واكب هذا الاختيار انشاء المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد ، الذى أنشأه أيضا طه حسين ، وأراد له أن يكون مركزا أكاديميا للدراسات الاندلسية ، احياء للتراث ودرسا له وتأليفا حوله ، كما أراد أن يكون هؤلاء الشباب الذين اختيروا للتخصص أو اتمام الدراسات العليا فى اسبانيا – كوارد علمية أكاديمية يمكن أن يقوم عليها العمل بالمعهد ، أو أن يقوم العمل على البعض ويفاد من الباقى فى تنمية الدراسات الاندلسية وتطويرها فى مصر .. وكان ذلك كله سنة ١٩٥٠ (افتتاح المعهد واختيار أول بعثة مصرية رسمية الى اسبانيا وفيها واحد من أبناء دار العلوم) .

وأتم أحمد هيكل دراسته المهدة للدكتوراه مع زملائه المصريين فى جامعة مدريد ثم أنجز رسالته للدكتوراه ، وموضوعها : «ابن سهل الاشبيلى – عصره وحياته وشعره» وألحق بالرسالة ملحقا ، هو تحقيق علمى كامل لديوان ابن سهل الاشبيلى .. وكان هذا العمل الذى تم ونال به درجة الدكتوراه أواخر سنة ١٩٥٤ أول انجاز لدار العلوم عن هذا الطريق – طريق التخصص فى اسبانيا .. وتواصلت الخطا فى هذا الطريق ، فوفد على اسبانيا بعد عودة الدكتور أحمد هيكل الى مصر الطاهر مكى ، الذى درس كذلك فى جامعة مدريد ما هو مطلوب قبل اعداد رسالة الدكتوراه ثم انجز رسالته للدكتوراه عن «فقهاء الاندلس وأثرهم فى الحياة الادبية والسياسية والثقافية ، حتى وفاة عبد الرحمن الناصر» ونال الدكتور الطاهر مكى درجة الدكتوراه سنة ١٩٦١ .. وتتابعت الخطا من أبناء دار العلوم على طريق التخصص فى اسبانيا ؛ فوفد على مدريد صلاح فضل ، وأتم دراسته للدكتوراه بعد أن ناقش رسالته سنة ١٩٧١ ، وكان موضوعها «الدراما عند أنطونيو بورو بيخو (وأظنه اهتم بالدراسات الادبية الاقرب الى ميدان الادب

الاسبانى) .. ثم بعث الى اسبانيا عبد الله جمال الدين للتخصص فى التاريخ الاندلسى ، وبعد أن أتم الدراسات المطلوبة قبل اعداد الدكتوراه أنجز دراسة عن: «الذخيرة لابن بسام — وصف عام لهذا العمل ، أبوابه وعناوينه المهمة ، مع تقديم المضمون التاريخى لمخطوطة الجزء الثالث» . وقد كان هذا العمل هو الرسالة الصغرى التى قدمت لجامعة غرناطة سنة ١٩٧٤ .. ثم انجز عملا أكبر هو : «المتين فى تاريخ ملوك الطوائف للمؤرخ القرطبى ابن مروان بن حيان ، جمع وتحقيق ودراسة ، مع ترجمة نصوص الى اللغة الاسبانية» . وقد كان هذا العمل هو رسالة عبد الله جمال الدين التى تقدم بها الى جامعة مدريد المركزية لنيل درجة الدكتوراه سنة ١٩٧٨ .

وتلت هذه الخطوات ، خطوات عبد اللطيف عبد الحليم ، الذى بعث من دار العلوم كذلك للدراسة العليا فى مدريد ، فأتم الدراسات التمهيدية ، ثم كتب رسالته الصغرى بعنوان : «الابداع والنقد الشعرى عند المازنى» . ثم رسالته للدكتوراه بعنوان : «دراسة مقارنة للعمل الشعرى للعقاد و «أونامونو» » . وبعد ذلك أوفد من دار العلوم شعبان محمد مرسى للتخصص كذلك فى اسبانيا ، الذى نال أخيرا درجة الدكتوراه من جامعة مدريد المركزية ، وكانت رسالته للدكتوراه بعنوان : «المتين لابن حيان القرطبى ، دراسة أسلوبية لنصوصه الواردة فى كتاب الذخيرة لابن بسام» ونال الدكتوراه سنة ١٩٩٠ .

وهكذا ، أتم الى الآن (سنة ١٩٩٣) ستة من خريجى دار العلوم دراستهم العليا فى الجامعات الاسبانية ونالوا درجة الدكتوراه منها . ثم عادوا الى مصر يواصلون عملهم الأكاديمى فى مجال الأندلسيات تدريسا وتأليفا وترجمة وتحقيقا ، ويتجاوز بعضهم التدريس فى مصر الى التدريس فى بلاد عربية واسلامية أخرى ، ويتوالى انتاجهم ويتتابع فى تنوع يتراوح بين تحقيق النصوص الاندلسية والترجمة عن الأدب والدراسات الاسبانية مروا بالتأليف فى الادب الاندلسى وتحليل نصوصه ، ودراسة الشخصيات الاندلسية فى مجالات الادب والفكر ، وعرض التاريخ الاندلسى وأهم فتراته ، وابراز أهم الظواهر الفكرية والادبية فى الاندلس ، والقاء الضوء على العلاقة بين الادبين العربى والاسبانى .. وفى كل الاحوال يمثل هذا الجهد أحد الطريقين الرئيسين اللذين سارت فيهما الدراسات الاندلسية بدار العلوم نحو التطور والنضج والاسهام فيما يمكن تسميته المدرسة المصرية للدراسات الاندلسية .

أما الطريق الثانى — وهو طريق الدراسات العليا فى دار العلوم لنيل درجتى المجستير والدكتوراه — فقد تم فيه انجازا أكبر كما وأكثر تنوعا . وبعضه قد تم تحت اشراف أساتذة من أبناء دار العلوم تخصصوا فى اسبانيا . وفيما يلى عرض

دون تعليق لما تم من دراسات فى مجال الاندلسيات ، فى كلية دار العلوم – قسم الدراسات العليا – وهو ما يمثل الطريق الثانى الذى سلكته دار العلوم فى مجال هذه الدراسات .

أولا فى الدراسات الأدبية :

(أ) رسائل الماجستير :

١ – « ابن زيدون – حياته وأدبه » لعلى عبد العظيم – باشراف عمر الدسوقى سنة ١٩٥٤

٢ – ابن حمديس الصقلى – عصره وحياته وشعره » لسعد اسماعيل شلبى – باشراف عمر الدسوقى سنة ١٩٦٣

٣ – « الشعر فى ظل بنى عباد بالاندلس » لمحمد مجيد السعيد ، باشراف أحمد هيكل سنة ١٩٦٩

٤ – « أمية بن أبى الصلت الاندلسى – عصره وحياته وشعره » لعبد الله محمد الهونى ، باشراف أحمد هيكل سنة ١٩٧١

٥ – « أبو محمد عبد الله بن سارة الشنترينى – حياته وشعره» لحسن أحمد محمد على ، باشراف عبد الحكيم بلبع سنة ١٩٧١

٦ – « الوطن فى الشعر الاندلسى » لعبد الحميد شيحة ، باشراف الطاهر مكى سنة ١٩٧٥

٧ – « ابن خاتمة الاندلسى – حياته وأدبه » لمحمد موسى خيشه ، باشراف الطاهر مكى سنة ١٩٨٢

٨ – « شعر ابن عمار الاندلسى – جمع وتحقيق ودراسة » لمحمد حلمى السيد ، باشراف الطاهر مكى سنة ١٩٩٠

(ب) رسائل الدكتوراه :

١ – « البيئة الاندلسية وأثرها فى الشعر – عصر ملوك الطوائف » لسعد شلبى، اشراف عمر الدسوقى سنة ١٩٧٠

٢ – « التصوير الفنى للحياة الاجتماعية فى الشعر الاندلسى » لحسن أحمد محمد على ، باشراف عبد الحكيم بلبع سنة ١٩٧٤

٣ – « الشعر فى عهد المرابطين والموحدين بالاندلس » لمحمد مجيد السعيد ، باشراف الطاهر مكى سنة ١٩٧٤

٤ – « الموشحات الاندلسية فى عهد الموحدين – دراسة فنية » لمحمد موسى خشبة ، باشراف الطاهر مكى سنة ١٩٨٦

ثانيا فى الدراسات اللغوية :

(ا) رسائل الماجستير :

١ – «موقف ابن مضاء من مدارس النحاة فى ضوء الدراسات اللغوية الحديثة» لمحمد فرج عيد باشراف تمام حسان سنة ١٩٦٣
٢ – « المغرب فى النحو العربى لابن عصفور الاشبيلى » ليعقوب يوسف الغنيم باشراف عبد السلام هارون سنة ١٩٧٠
٣ – «أبو على الشلوبينى وأثره فى الدراسات النحوية» لنصر الدين أحمد شوقى، باشراف عبد السلام هارون سنة ١٩٧١
٤ – «التوطئة لأبى على الشلوبينى ـ دراسة وتحقيق» ليوسف أحمد المطوع ، باشراف تمام حسان سنة ١٩٧٢
٥ – «خصائص مذهب الاندلس النحوى فى القرن السابع الهجرى» لعبد القادر رحيم الهيثمى ، باشراف أمين السيد سنة ١٩٧٥

(ب) رسائل الدكتوراه :

١ – « الاتجاهات النحوية فى الاندلس وأثرها فى تطور النحو » لأمين السيد ، باشراف عبد السلام هارون سنة ١٩٦٤
٢ – « ابن عصفور النحوى ـ آثاره ومنهجه وآراؤه » ليوسف الغنيم ، باشراف أمين السيد سنة ١٩٨٠
٣ – « ابن حزم لغويا » ليوسف يعقوب الفلاحى ، باشراف عبد الصبور شاهين سنة ١٩٨٠

ثالثا فى البلاغة والنقد :

(ا) رسائل الماجستير :

١ – « موشحات ابن بقى التطيلى وخصائصها الفنية » لعدنان محمد آل طعمة ، باشراف محمود الربيعى
٢ – « البلاغة عند أبى حيان الاندلسى فى تفسيره البحر المحيط » ، لزكريا سعيد على ، باشراف محمود الربيعى

رابعا فى التاريخ :

(ا) رسائل الماجستير :

١ – « الجيش فى عهدى المرابطين والموحدين » لمحمد محمد ابراهيم زغروت باشراف على حبيبة سنة ١٩٨٢

٢ – « العلماء فى الدولة الاسلامية بالاندلس وأثرهم فى السياسة والحضارة » لأحمد زكى بن حجاج ، باشراف ابراهيم العدوى سنة ١٩٨٥

٣ – « لسان ابن الخطيب وابن خلدون » دراسة تاريخية مقارنة لرابح المفراوى باشراف حسن على حسن سنة ١٩٨٨

٤ – الجيش فى عهد الأمويين المشارقة فى بلاد المغرب والاندلس » لعبد المنعم عبد الله المؤذن باشراف حسن على حسن سنة ١٩٨٨

٥ – « الحياة الاجتماعية والثقافية فى قرطبة فى القرن الرابع الهجرى » لسلوى عبد الخالق على باشراف حسن على حسن سنة ١٩٨٩

٦ – « ابن عبد البر القرطبى مؤرخا » لليث سعود جاسم باشراف أحمد شلبى سنة ١٩٨٤

(ب) رسائل الدكتوراه :

١ – « ابن حزم الاندلسى مؤرخا » لعبد الحليم عبد الفتاح ، باشراف أحمد شلبى سنة ١٩٧٧

٢ – « العلاقات بين المغرب والاندلس من الفتح الى قيام الدولة الفاطمية بالمغرب» لعبد المرضى محمد عطوة ، باشراف أحمد شلبى سنة ١٩٨٨

خامسا فى الفلسفة :

(أ) رسائل الماجستير :

١ – «الحب الالهى عند محيى الدين بن عربى » لمنشاوى عبد الرحمن اسماعيل، باشراف مصطفى حلمى سنة ١٩٨٣

٢ – « المنهج الظاهرى فى العقائد عند ابن حزم » لسعيد بن كروم ، باشراف عبد المقصود عبد الغنى سنة ١٩٨٦

(ب) رسائل الدكتوراه :

١ – « الولاية عند محيى الدين بن عربى » لعبد الحميد مدكور ، باشراف كمال جعفر سنة ١٩٨٠

٢ – « ابن رشد وابن عربى » لمحمد عبد الله الشرقاوى ، باشراف كمال جعفر سنة ١٩٨١

سادسا فى الشريعــة :

(أ) رسائــل المــاجستير :

١ – « القاضى أبو الوليد الباجى وأثره فى أصول الفقه وفروعه » لصلاح الدين عبد العزيز ، باشراف عبد الله شحاته

٢ – القرطبى ومنهجه فى التفسير » ليوسف عبد الرحمن الفرث ، باشراف عبد العظيم معانى سنة ١٩٧٨

٣ – « الفكر الفقهى عند ابن حزم الظــاهرى » لابراهيم محمد عبــد الرحيم ، باشراف عبد المجيد محمود سنة ١٩٨١

وهكذا أنجزت الدراسات العليــا بدار العلوم الى الآن (سنة ١٩٩٣) سبعــا وثلاثين رسالة جامعية فى ميدان الدراسات الاندلسية ، منها أربع عشرة رسالــة فى الدراسات الأدبية (من بينها اثنتان فى قسم البلاغة والنقد) وهذه الرسائل ما بين ماجستير ودكوراه .. وهذا الكم من الرسائل يمثل من غير شك اهتماما كبيرا بالدراسات الاندلسية فى كــل الفروع ، الأدبية واللغوية والاسلامية ، من فلسفة وتاريخ وحضارة وشريعة . وبهذا يتضح دور كلية واحدة من كليات مصر فى ميدان الدراسات الاندلسية ، التى تهتم بها الجامعات المختلفة فى مصر ، وخاصة جامعات القاهرة والاسكندرية وعين شمس .. وحصاد المشتغلين بالدراسات الاندلسية فى هذه الجامعات يمثل أهم الجهود المصرية فى الدراسات الاندلسية .. وأرجوا أن يتم على أيدى بعض الزملاء فى الكليات المختلفة عرض لما أنجز من دراسات أندلسية فى كــل كلية ، على الوجه الذى عرضته هذه الصفحات ، حتى يتم التعرف بشكــل واضح على انجــاز كل كلية وكــل جامعة ، ثــم يتم التعرف آخر الامر على انجاز المدرسة المصرية فى الدراسات الاندلسية ، فى المجال الأكــاديمى الممثل فى رسائــل الماجستير والدكتوراه ، وهو المجــال الذى اقتصرت على ايضاحــه فى دار العلوم هــذه الصفحات ، مرجئــة الحديث عن الانتــاج الزائد على رسائــل المــاجستير والدكتوراه الى مناسبة أخرى .. والحق أن هذا الانتاج الزائد – وخاصة ما قام به من أتموا دراستهم فى اسبانيا – انتاج غزير ومتعدد المجالات ، يتنوع – كما سبق أن قلنا – بين التحقيق للنصوص وتحليلها والتأليف فى تاريخ الادب ودراسة الشخصيات ، وعرض التاريخ ورصد الظواهر ، ثم الترجمة عن الاسبانية فى مجال الدراسات ، وفى مجال الابداع الشعرى والقصصى والمسرحى .. بل يتجاوز ذلك كله الى الترجمة عن الفرنسية والانجليزية فى مجال الدراسات الاندلسية .. وذلك كله يحتاج الى حديث آخر .

الدكتور أحمد هيكل

التأثير المتبادل بين الاسكندرية والمغرب

Influencias mutuas entre Alejandría y El Magreb

في القرن الرابع قبل الميلاد ، قام الاسكندر الاكبر المقدوني (٣٥٦ – ٣٢٣ قم) بأول محاولة لاقامة دولة واحدة تشمل أقاليم أوربا وآسيا وافريقيا ، وتمتد من مقدونيا غربا الى الهند شرقا . ولم يكتف الاسكندر بهذا التوحيد السياسي ، بل اتخذ وسائل أخرى لتوحيد العناصر البشرية في هذه المنطقة من العالم ، مثل احترام أديانها ، والصلاة في معابدها ، وتأسيس عدد كبير من المدن الجديدة التي عرفت باسم « الاسكندريات » ، نسبة لاسمه ، ويقدر عددها بنحو سبع وعشرين مدينة ، بعضها في بلخ وصغديانا ، وفي أسفل القوقاز ثم في مصر .

وكان هدفه من وراء ذلك هو اختلاط السكان الأصليين بالجاليات اليونانية ، كي ينشأ من هذا المزيج ثقافة جديدة ، تستمد أصولها من الحضارات السابقة . وهكذا صارت الاسكندريات بمثابة بوتقات علمية لنشر هذه الثقافة الجديدة . وقد حرص الاسكندر على تطبيق هذه المبادرة على نفسه ليكون قدوة لغيره ، فتزوج الأميرة روكسانا الفارسية ، وأمر قواده أن يفعلوا مثله .

وعلى الرغم من أن دولة الاسكندر لم تلق نجاحا سياسيا بعد وفاته ، اذ تفككت الى دول متفرقة بين قواده ، الا أن الحركة العلمية التي كان ينشدها استمرت وازدهرت من بعده ، وهي التي اشتهرت باسم العصر الهلنستي تمييزا لها عن العصر الهليني الذي ساد اليونان قبل عصر الاسكندر .

ومن أشهر المراكز الهلنستية الجديدة ، مدينة الاسكندرية المصرية بمكتبتها ومدرستها العلمية التي كانت مزيجا من كل هذه الحضارات السابقة الشرقية والغربية ، ولاسيما الحضارة الاغريقية والحضارة المصرية القديمة .

أسس الاسكندر مدينة الاسكندرية سنة ٣٣١ ق.م في نفس البقعة التي كانت تحتلها بلدة راقوده أو رع قدت الفرعونية على ساحل البحر المتوسط . وكانت تقع أمامها جزيرة فاروس التي أشار اليها هوميروس قبل الاسكندر بخمسة قرون . ولقد اهتم الاسكندر ببناء جسر Heptastadium بين راقوده وفاروس نشأ عنه ميناءان للاسكندرية وهما : الميناء الشرقي الرئيسي Portus Magnus والميناء الغربي Eunostos أي العود السعيد .

ولم تلبث الاسكندرية أن نمت وازدهرت وصارت عاصمة لمصر فى عهد البطالمة والرومان ، كما استطاعت بفضل موقعها الجغرافى الفريد أن ترتبط ارتباطا وثيقا ببلاد البحر الابيض المتوسط الى درجة أن الرومان نظروا اليها ككيان خاص الى جانب مصر ، فوصفوها بقولهم : Alejandria ad Aegyptum: أى الاسكندرية المتاخمة لمصر أو القريبة من مصر ، وهو وصف صادق ظلت الاسكندرية تتميز به الى عصورنا الحديثة (١) .

هذا الوضع السياسى والجغرافى لمدينة الاسكندرية ، قد فرض عليها أن تكون مدينة حصينة تعتمد على نفسها وعلى قوة أسوارها وقلاعها فضلا عن الامدادات التى قد تصلها من الرومان والبيزنطيين من بعدهم .

وحينما فتح العرب مصر وبلغوا مدينة الاسكندرية ، هالتهم قوة أسوارها وحصونها لدرجة أن القائد عمرو بن العاص صلى يومئذ بجيوش المسلمين صلاة الخوف (٢) طالبا من الله أن يعينه على فتحها اذ كانت بها حصون مبنية لا ترام ، حصن دون حصن ، على حد قول ابن عبد الحكم (٣) .

وبعد أن استولى على الاسكندرية سنة ٢١ هـ / ٦٤٢ م ، راعهم ما شاهدوه فيها من دور وقصور محكمة البناء ، مفروشة بالرخام الملون ، وفى كل دار حمام خاص بها . هذا الى جانب اتساع شوارعها وكثرة محلات البقولات فيها ، لدرجة أن عمرو بن العاص فكر فى اتخاذها حاضرة لمصر كما كانت من قبل ، وهم أن يسكنها هو وجنوده ، لوفرة المساكن الخالية بعد أن غادرها الروم ، وقال عبارته المشهورة «منازل قد كفيناها» وكتب الى الخليفة عمر بن الخطاب يستأذنه فى ذلك ، ولكن عمر

---

(١) مثال ذلك أن الاسكندرية فى بداية عصر محمد على باشا ، كانت خارجة عن دائرة نفوذه وتتبع رأسا للنفوذ العثمانى فى الآستانه . ولم يتمكن محمد على من فرض نفوذه عليها الا بعد القضاء على حملة فريزر الانجليزية على رشيد سنة ١٩٠٧ . أما من الناحية الجغرافية فيلاحظ أن اتصال الاسكندرية بالعواصم الداخلية مثل الفسطاط أو القاهرة كان لا يتم الا عن الطريق الصحراوى وهو طريق طويل شاق ومتعب أو عن الطريق الزراعى وهو طريق يتعذر المرور فيه وقت فيضان النيل لامتلائه بالأوحال والطين مما يحول دون ارسال نجدة سريعة اليها ، وهذا هو سبب اعتماد الاسكندرية على نفسها وعلى قوة أسوارها ضد أى خطر خارجى تتعرض له .

(٢) صلاة الخوف أن يتقدم الامام للصلاة بطائفة من الجند ، ويدع الطائفة الاخرى فى مواجهة العدو . فيصلى الامام ركعة ثم يثبت قائما ويصلون لأنفسهم ركعة ثم يسلمون ويقفون مكان أصحابهم ثم يأتى أصحابهم فيحرمون ويكبرون خلف الامام فيصلى بهم الركعة الثانية ثم يتشهد ويسلم ثم يقضون الركعة التى فاتتهم وينصرفون . هكذا يفعل فى صلاة الفرائض كلها الا المغرب فانه يصلى بالطائفة الاولى ركعتين وبالثانية ركعة .

راجع (رسالة أبى زيد القيروانى فى أصول الفقه على مذهب الامام مالك بن أنس ص ٩٦ نشر ليون برشيه Bercher (الجزائر ١٩٦٠)

(٣) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ، تحقيق عبد المنعم عامر ص ١٠٩

رفض هذه الفكرة ، وقرر أن تكون العاصمة فى موقع الفسطاط عند رأس الدلتا وفى منطقــة مصرية صميمــة اشتهرت بعواصمهــا المعروفة مثــل منف وعين شمس وبابليون فضلا عن سهولة اتصالها بالجزيرة العربية .

وعلى الرغم من أن مدينــة الاسكنــدرية فى العصر الاسلامى قد فقدت مكــانتها السياسية كعاصمة لمصر ، الا أنها ظلت محتفظة بمميزات موقعها الجغرافى الفريد الذى يربطها برا وبحرا ببــلاد المغرب والاندلس . ولذا أطلق عليها اسم « بــاب المغرب» والمقصود بالمغرب هنا ، المغرب الافريقى والمغرب الاندلسى أيضا . وهذا ما سوف تعنيه كلمة مغرب فى هذه المحاضرة اى المغرب والاندلس .

ومنذ بدايــة هذه الفترة الاسلامية المبكرة ، كانت الاسكندريــة هى القــاعدة الحربية الكبرى التى خرجت منها الجيوش والأساطيل الاسلامية التى شاركت فى فتوحــات المغرب والاندلس وجزر البحر المتوسط ، ثــم صارت همزة الوصل بين المشرق والمغرب ، والمحطة الرئيسية التى استقبلت واستضافت جموع الوافــدين المغاربة من الحجاج والتجار والعلماء والطلبة فضلا عن غزاة البحر والثائرين الذين طردوا من بلادهم كالربضيين من أهــل قرطبة وغيرهم . ولاشك أن هذا الاتصال الوثيق بالمغرب قد أعطى الاسكندرية ، دونا عن غيرها من المدن المصرية، طابعا مغربيا لازلنا نلمس آثاره الى اليوم ، مثال ذلك :

معظم أهالى الاسكندرية قــد تعصبوا لمذهب امام دار الهجرة ، مــالك بن أنس الأصبحى ، الذى ساد مذهبه بلاد المغرب والاندلس ، فى حين أن أكــثر المصريين شوافع يدينون بمذهب الامام محمد بن ادريس الشافعى . كذلك نلاحظ هذا التأثير المغربى فى أسواق المدينة وأحيائها مثل سوق المغاربة وزنقةالستات . والزنقة كلمة مغربية معناها الشارع ولاتستعمل الا فى الاسكندرية . ونجد فيهــا أيضا حى كرموز ، وكلمة كرموز أو كرموز النصارى تعنى فى المغرب التــين الشوكى الذى اشتهرت زراعته أيضا فى هذا الحى السكندرى فسمى به .

كذلك نلاحظ أن عددا كبــيرا من العائلات السكندرية القديمة من أصل مغربى مثل عائلات المغربى والسنوسى والزواوى والنــاضورى والتاودى والعبــادى وغيرهم .

بل أن اللهجة المحلية الدارجة لسكــان المدينة ، انفردت بتــأثير مغربى مثــل استعمال صيغة الجمع للمفرد المتكلم فيقولون : ناكلو ، نشربو بدلا من آكل وأشرب وهكــذا .

كذلك نلاحظ أن المساجد المشهورة فى المدينة ، لعلماء وزهاد من المغاربة الذين عاشوا وماتوا فيها ، مثال ذلك :

الامام أبو بكر الطرطوشى نسبة الى مدينة طرطوشة Tortosa فى شمال شرق اسبانيا . رحل الى مصر فى عصر الدولة الفاطمية ، واستقر فى الاسكندرية حيث اشتغل بالتعليم وألف عدة كتب منها كتاب « سراج الملوك » الذى نقله الى الاسبانية فى جزأين العالم الاسبانى الاركون Maximiliano Alarcón بعنوان Lámpara de los Príncipes وللطرطوشى كتاب آخر بعنوان «الحوادث والبدع» ، نشره العالم التونسى محمد الطالبى . وتوفى الطرطوشى بالاسكندرية سنة ٥٣٥ هـ/١١٣٦ م ومقامه يزار بشارع الباب الأخضر بمنطقة الجمرك (٤) .

ومنهم الشيخ الزاهد أبو القاسم محمد بن منصور اللكى المشهور بسيدى القبارى . والقبارى نسبة الى حفر القبور وهو عمل كان يقبل عليه الصوفية ، أما اللكى فنسبة الى مدينة لك ، وهى حسب رواية ابن الشباط (٥) ، تسمية تطلق على مدينتين ، احداهما فى جليقية Galicia فى شمال غرب اسبانيا Locus Augusti ولعلها مدينة Lugo الحالية .والثانية بين برقه وطرابلس فى المغرب الادنى وكل هذا يدل على أنه من أصل مغربى . عاش القبارى زاهدا منقطعا عن الناس فى بستان له فى غرب الاسكندرية لا يأكل الا من غرس يده (٦) . وقد زاره السلطان المملوكى الظاهر بيبرس لسماع نصائحه ، وقد نصحه بتعمير أسوار الاسكندرية . ومات القبارى ودفن فى بستانه سنة ٦٦٢ هـ/١٢٦٤ م. وأقيم على ضريحه مسجد وأقبل الناس على السكنى بجواره حتى صار حى القبارى الآن من أشهر الأحياء التجارية بالاسكندرية .

ومنهم الشيخ الزاهد أبو عبد الله محمد بن سليمان الشاطبى ، نسبة الى مدينة شاطبة Játiba فى شرق الاندلس . وقد عاش مرابطا على ساحل الاسكندرية . وقد زاره أيضا السلطان الظاهر بيبرس للتبرك به والاستماع الى نصائحه . وتوفى الشاطبى سنة ٦٧٣ هـ/١٢٧٢ م. ومقامه فى عمارة الأوقاف بجوار مبنى ادارة جامعة الاسكندرية . ولذا يقترن اسم الشطبى بالحى الجامعى (٧) . كذلك نشير

---

(٤) جمال الدين الشيال : أعلام الاسكندرية فى العصر الوسيط (دار المعارف سنة ١٩٦٥)

(٥) تاريخ الاندلس لابن الكردبوس ووصفه لابن الشباط ص ١٥١ ، ١٧٧ ، تحقيق أحمد مختار العبادى ، (مدريد سنة ١٩٧١)

(٦) أبو شامة : الذيل على الرضتين (تراجم رجال القرنين السادس والسابع) ص ٢٣١ تحقيق عزت العطار الحسينى (القاهرة ١٩٤٧)

(٧) تجدد الاشارة هنا الى أن عبد الله محمد الشاطبى هذا ، هو غير أبى القاسم محمد الرعينى الشاطبى الذى هاجر الى القاهرة فى عهد صلاح الدين الايوبى وعمل أستاذا بالمدرسة الفاضلية وألف كتبا عديدة فى تفسير القرآن وقراءاته السبع ، كما ألف ارجوزة فى القراءات تعرف بالشاطبية ومات بالقاهرة ودفن فى قرافتها سنة ٥٩٠/١١٩٤ م.

الى مقـام ومسجد سيدى جابر الذى يطلق اسمه على حى كبير برمل الاسكندرية ويعتقد بعض المؤرخين أمثال ليفى بروفنسال وأحمد زكى باشا ، أن سيدى جابر هو الرحالة الاندلسى ابن جبير الـذى مات بالاسكندرية سنة ٦١٤ هـ/١٢١٧ م. وأن العامة حرفت اسمه من جبير الى جابر . وتعتبر رحلة ابن جبير من أهم الرحلات التى اهتمت بوصف الاسكندرية وما فيها من آثار قديمة واسلامية (٨) .

وأخيرا نذكر عالم الاسكندرية أبا العباس أحمد بن عمر الخزرجى الأنصارى المرسى نسبة الى مدينة مرسية Murcia فى شرق الاندلس . رحل الى تونس حيث التقى بالشيخ أبى الحسن الشاذلى (٩) صاحب الطريقة التى كتب عنها المستشرق الاسبانى أسين بلاثيوس Asin Palacios بحثه القيم «الشاذلية والنورانيون» Šāḍilies y Alumbrados فى مجلة الاندلس المجلد العاشر سنة ١٩٤٥ . وكانت هذه الطريقة تدعو أتبـاعها الى العمل والسعى وراء الرزق ، وفى ذلك يقول أبو الحسن الشاذلى « عليكم بالسبب — أى السعى والعمل — وليجعل أحدكم مكوكه أو تحريك أصابعه فى الخيـاطة سبحته » . وعلى أساس هذه الطريقـة ، صحب المرسى أبو العباس أستاذه الشاذلى وتزوج ابنته ثم خلفه بعد وفـاته فى شياخة الطريقة الشاذلية ، واستقر مقامه فى الاسكندرية حيث كان يلقى دروسه فى جامع العطارين الى أن توفى سنة ٦٨٥ هـ/١٢٨٧ م . ومقامه ومسجده معروف يتبرك به أهل الاسكندرية فى أفراحهم وأعيادهم .

وقد ترك أبو العباس المرسى مدرسة من تلاميذه ومريديه نخص بالذكر منهم :

شرف الدين محمد بن سعيـد البوصيرى نسبـة الى مكان ولادتـه فى أبى صير بالقرب من بنى سويف فى مصر الوسطى . الا أن نسبه يرتفع الى محسن الصنهاجى الى قبيلة صنهـاجة المغربية . واشتهر البوصيرى بقصائـده فى الأمداح النبوية ، وأهمها قصيدته المعروفـة باسم : « الكواكب الدرية فى مدح خير البرية » والتى اشتهرت باسم « البردة » بسبب ما يقال من أن البوصيرى أصيب بالفالج أى الشلل فجاءه الرسول (ص) فى المنـام وألقى عليه بردته ، فأصبح سليما معافى . يقول فى مطلعهـا :

---

(٨) راجع الرحلة ، وتعرف باسم «تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار» (دار صادر ، بيروت ١٩٥٩ ، وكذلك (سعاد ماهر : مساجد مصر وأولياؤها الصالحون جـ ٣ ص ٩٦)

(٩) نور الدين أبو الحسن الشاذلى ، ولد فى غمارة بالقرب من سبتة أو فى شاذلة بتونس . أخذ التصوف عن جنيـد وعبد السلام بن مشيش وأسس الطريقة الشاذليـة التى انتشرت فى المغـرب والاندلس ومصر . وتوفى وهو فى طريقه الى الحج في حميثرى بالقرب من عيذاب على البحر الاحمر . له مجموعة أحزاب دينية أشهرها حزب البحر (جمال الدين الشيال : المرجع السابق ص ١٦١) .

أمن تذكر جيران بـذى سلم مزجت دمعا جرى من مقلة بدم

وقد عارضها أمير الشعراء أحمد شوقى فى قصيدته نهج البردة بقوله :

ريم على القاع بين البان والعلم أحل سفك دمى فى الأشهر الحرم

وتوفى البوصيرى سنة ٦٩٦ هـ/١٢٩٦ م. ومقامه ومسجده بجوار مقـام أستاذه المرسى أبى العباس ، وقد نقشت أبيات قصيدته بماء الذهب على جدران مسجده .

تلميذ آخر لأبى العباس المرسى وهو ابن عطاء الله السكندرى الشاذلى (تـاج الدين أحمد الجذامى) الذى آلت اليه شياخة الطريقة الشاذلية بعد وفـاة شيخه أبى العباس . ومن أهم مؤلفاته « الحكم العطـائية » التى رسم فيها صورة حيـة للطريقة الشاذلية وللتصوف وآدابه بوجه عام وقد شرح هذه الحكم العطائية عالم أندلسى من مدينة رندة Ronda من أعمال غرناطة وهو أبو عبد الله محمد بن عباد الرندى (١٠) الذى ذاعت شهرته العلمية فى المغرب وعين خطيبا لجامع القرويين بفاس . ومن مؤلفـاته « غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية » وتوفى ابن عطاء الله السكندرى سنة ٧٠٩ هـ/١٣٠٩ م. بينما توفى شارحه ابن عباد الرندى فى فاس سنة ٧٩١ هـ/١٣٩٠ م. هذا عن العلمـاء والصلحاء الذين استوطنوا الاسكندرية وماتوا فيها . أما الذين مروا بها فى طريقها الى بلاد المشرق أو رحلوا عنها الى بلاد المغرب ، فعددهم كبير جدا وقـد أفرد المقرى لبعض المشهورين منهم جزأين من موسوعته نفح الطيب (الثالث والرابع طبعة محيى الدين عبد الحميد) ، هذا الى جانب كتب التراجم المعروفة بالمكتبة الاندلسية التى تحدثت عنهم ، وكذلك كتب الرحلات والمتصوفة التى اكتفى بذكر بعضها مثل :

كتـاب « تحفة المغترب ببلاد المغرب » لأحمد بن ابراهيم الأزدى القشتـالى نسبة الى بلدة قشتال Castril فى غرناطة . وهذا الكتـاب نشره الصديق العزيز فرنـاندو دى لا جرانخا فى المعهد المصرى بمدريد سنة ١٩٧٤ ويتضمن كرامـات الشيخ أبى مروان عبد الملك اليحانسى فى مدينة الاسكندرية وغيرها فى بلاد المشرق. واليحانسى هذا من بلـدة يحانسى Ohanes من أعمال المريـة فى جنوب شرق اسبانيا . وعاش فى القرن السابع الهجرى أو الثالث عشر الميلادى .

---

(١٠) تجدد الاشارة هنا الى عالم غرناطى آخر من مدينة رندة أيضا وهو أبو البقـاء صالح بن شريف الرندى الذى اشتهر بمرثيته التى يندب فيها ما استولى عليه فرناندو الثالث ملك قشتالة وخايمى الاول ملك أراجون من بلاد الاندلس فى القرن السابع الهجرى (١٣ م) والتى يقول فيها :

لكـل شىء اذا مـا تم نقصـان فـلا يغـر بطيب العـيش انسان

هى الأمور ـ كما شاهدتها ـ دول مـن سره زمـن ساءتـه أزمـان

وهناك كتاب « المقصد الشريف والمنزع اللطيف فى ذكر صلحاء الريف » لعبد الحق البادسى الذى ألفه سنة ٧١١ هـ/١٣١١ م. ويتضمن تراجم لعدد من علماء وزهاد شمال المغرب الذين سافروا الى المشرق عبر الاسكندرية . وقد نقله المستشرق كولان Colin الى الفرنسية فى مجلة الأرشيف المغربى (Archives Marocaines XXVI, 1926, París)

أما صلحاء جنوب وغرب المغرب ، فقد ترجم لهم ابن الزيات التادلى فى القرن السابع الهجرى (١٣ م) فى كتابه « التشوف الى رجال التصوف » الذى نشره المستشرق الفرنسى أدولف فور فى جامعة محمد الخامس بالرباط سنة ١٩٥٨ . وقد ورد فيه أسماء الصلحاء الذين رحلوا الى المشرق عن طريق الاسكندرية ، والكرامات أو المعجزات الخارقة التى بدرت منهم أثناء رحلتهم (١١) .

أما الرحالة والجغرافيون المغاربة الذين رحلوا الى المشرق ، فقد خصوا الاسكندرية بجزء كبير من كتاباتهم ، أشادوا فيها بنهضتها العلمية والحضارية . وتعتبر ملاحظات هؤلاء الرحالة على جانب كبير من الأهمية ، لأن الغريب عن البلد يلاحظ أشياء لا يلتفت اليها ولا يحس بها أهل البلد نفسه ومن هنا جاءت أهمية كتب الرحلات .

وبعض هذه الكتب مفقود للأسف مثل كتاب « الدرة المضية فى تاريخ الاسكندرية » لأبى الحسن حازم القرطاجنى (١٢) الاندلسى صاحب قصيدة المقصورة فى رثاء شرق الاندلس (ت سنة ٦٨٤ هـ/١٢٨٥ م.) (١٣) ولكن لدينا ، مع ذلك ، كتب رحلات كثيرة ومنشورة مثل رحلات : ابن جبير البلنسى (ت ٦١٤ هـ ١٢١٧ م.) ، وابن رشيد السبتى (ت ٦٨٣ هـ/١٢٨٤ م.) ، والعبدرى الحيحى (ت ٦٨٨ هـ/١٢٨٩ م.) ، وابن بطوطة الطنجى (ت ٧٢٥ هـ/١٣٢٥ م.) ، ثم محمد ابن قاسم النويرى السكندرى وهو من أصل مالقى أندلسى (١٤) (ت ٧٧٥ هـ/ ١٣٧٢ م.) ، وكتابه « الالمام فيما جرت به الأحكام المقضية فى وقعة

---

(١١) راجع كتاب التشوف الى رجال التصوف ص ٧٨ – ٧٩ ، ١٠٣ – ١٠٥ ، ١٨٧ – ٣٢٦ . ٣٩٢ – ٤٠٠ ، ٤٤١ .

(١٢) سعد زغلول عبد الحميد : الأثر المغربى والاندلسى فى المجتمع السكندرى فى العصور الوسطى (فى كتاب مجتمع الاسكندرية عبر العصور ص ٢١٣ ، مطبعة جامعة الاسكندرية ١٩٧٣).

(١٣) شرح هذه القصيدة الشريف الحسنى أبو القاسم الغرناطى (ت ٧٦٠ هـ/١٣٥٦ م) فى كتابه « رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة » (القاهرة ١٩٢٥)

(١٤) راجع (ابن حجر العسقلانى : الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة جـ ٤ ص ١٤٢)

الاسكندرية » (١٥) يهتم بأحداث الغارة التى شنها القبارصة على الاسكندرية سنة ٧٦٧ هـ/١٣٦٥ م ، ولكنه يعطينا كذلك معلومات قيمة عن الجالية المغربية الكبيرة التى كانت تعيش فى الاسكندرية فى ذلك الوقت .

ولا شك أن هذه العناصر المغربية ، لم تسكن الاسكندرية بأشخاصها فقط بل بثقافتها وتجارتها وعلمها وفنها بل والمشاركة فى الدفاع عنها . ففى هذا الصدد يذكر النويرى على سبيل المثال أن مجاهدا مغربيا اخترع نوعا من القنابل اليدوية أطلق عليها اسم « القدور الكفيات » ، لأنها كانت فى حجم الكف وفى شكل الرمانه Granada وتلقى باليد . وكانت عبارة عن قدور صغيرة من الفخار أو الخزف ، ضيقة الأفمام ، مملوءة جيرا ناعما مطفيا بالبول ومسدودة بمشاقة أى فتيلة . فاذا ألقيت على العدو المدرع بالحديد ، انكسرت وصعد الجير المختلط بالأمونيا فى وجهه ودخل فى عينيه وخياشيمه ، فيكتم أنفاسه ويعمى أبصاره ، فيسهل التغلب عليه . ويضيف النويرى أن هذا المجاهد المغربى اختار مدينة الاسكندرية ليهديها اختراعه ، فعرضه على حاكمها الأمير سيف الدين الاكز الذى استحسنه وأعجب به وأمر بأن تصنع من هذه القدور كميات كبيرة وبأحجام مختلفة منها الصغير الذى يلقى باليد ومنها الكبير الذى يقذف بالمجانيق (١٦) .

واذا كانت الاسكندرية قد استضافت المغاربة وتأثرت بهم واستفادت من خبرتهم فان بلاد المغرب والاندلس أيضا قد استضافت أبناء الاسكندرية وتأثرت بهم كذلك فالمؤرخ ابن حيان القرطبى يحدثنا عن الوزير عبد الواحد يزيد الاسكندرانى الذى هاجر الى الاندلس وهو فتى وعمل مع الحاجب ـ أى رئيس الوزراء ـ عيسى بن شهيد ، وظل يترقى فى منازل الخدمة حتى رقى الى الوزارة والقيادة فى عهد الامير الأموى عبد الرحمن الأوسط أو الثانى (١٧) . ويذكر ابن عذارى أن من بين الأمناء (١٨) ـ أى المهندسين ـ الذين أشرفوا على بناء مدينة الزهراء فى شمال غرب قرطبة على عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر ، مهندس مصرى سكندرى اسمه على بن جعفر الاسكندرانى . فهو الذى أشرف ـ مع زميلين له من الاندلس ـ على

---

(١٥) كتاب الالمام نشره عزيز سوريال عطية ، وايتيين كومب فى سبعة أجزاء (حيدر أباد الدكن بالهند سنة ١٩٦٨) وتجدر الاشارة هنا الى أن محمد بن قاسم النويرى ، هو غير شهاب الدين أحمد النويرى (ت ٧٣٢ هـ/١٣٣٢ م) صاحب كتاب نهاية الأرب فى فنون الأدب . وتقع بلدة نويرة التى ينتسب اليها كل منهما فى اقليم الفيوم بمصر الوسطى .

(١٦) راجع كتابنا تاريخ البحرية الاسلامية فى مصر والشام . ص ٣٢٤ – ٣٢٥ بالاشتراك مع السيد عبد العزيز سالم (جامعة بيروت العربية بيروت ١٩٧٢) .

(١٧) ابن حيان : المقتبس من أنباء أهل الاندلس ، نشر محمود على مكى (بيروت ١٩٧٣) ؛ المقرى : نفح الطيب جـ ٥ ص ٨٥

(١٨) أورد دوزى فى معجمه (جـ ١ ص ٣٨) أن كلمة أمين تعنى العريف أى المهندس المعمارى (Architecte de Batiment).

جلب الرخـــام والسوارى (أى الأعمدة) من تونس وقرطـــاجنة بافريقية . وكان الخليفة الناصر يصلهم على كل رخامة ثلاثة دنانير ، وعلى كل سارية ثمانية دنانير سجلماسية (١٩) . كذلك يذكر المقرى أن فقيها شافعيا اسمه أبو الطاهر اسماعيل الاسكندرانى ، درس على الفقيه أبى الطاهر السلفى فى الاسكندرية ، ثم رحــل الى الاندلس كتاجر ونزل مدينة مرسية حيث أنشد شعر السلفى وكان يردد قوله :

أنـــا من أهـــل الحـــديـــــث وهـــم خيـــر فئـــة
عشت تسعين وأر جو أن أعيش لمـــائة

فعاش كما تمنى رحمه الله (٢٠) .

ولقد حظيت الاسكندرية وأهلها ، مكانة مرموقة فى قلوب المغاربة الى درجة أنهم اتخذوها قدوة يتشبهون بها فى المجالات المختلفة :

فالعمرى فى مسالكه يشبه أهل فاس بأهـــل الاسكندرية فى المحـــافظة على علوم الشريعة وتغيير المنكر والقيام بالناموس (٢١) .

وعبد الواحد المراكشى يطلق على مدينة رباط الفتح (عاصمة المغرب حاليـــا) اسم اسكندرية المغرب لأنهـــا كـــانت تشبههـــا فى اتساعها وحصانتهـــا ، وحسن تقسيمها ، واتقان بنائها (٢٢) .

أما الجغرافى الاندلسى أبو عبيد الله البكرى (ت ٤٨٧ هـ) فيذكر أن الامير سعيد ابن صالحبنى سنة ٢٦٣ هـ فى مدينة نكور ــ الحسيمة الحالية ــ (٢٣) بنى مسجدا على صفة مسجد الاسكندرية بمحاربه وأغلب الظن أن مسجد الاسكندرية ــ المشار اليه فى هذا النص ــ هو مسجد النبى دانيال الذى يقع فى الشارع المسمى باسمه فى وسط المدينة . وقد يؤدى ذلك ما ورد فى كتاب الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلانى ، من أن فقيها شافعيا من الموصل يدعى محمد دانيال الموصلى قدم الاسكندرية فى نهاية القرن الثامن الهجرى (١٤ م) ، واتخذ مسجد الاسكندرية

---

(١٩) الدنانير السجلماسية نسبة الى مدينة سجلماسة وهى تافيلالت الحالية فى جنوب المغرب الاقصى . وكانت مركزا لتجارة الذهب الحر الوارد من السودان . راجع (ابن عذارى : البيان المغرب جـ ٢ ص ٢٣١ ؛ المقرى : نفح الطيب جـ ٢ ص ١٠٤) وكذلك (جمال محرز : فضل مصر على صناعة السجاد فى اسبانيا ، المجلة ، نوفمبر سنة ١٩٥٧)

(٢٠) المقرى : نفح الطيب جـ ٤ ص ١٣٩ – ١٤٠ . وأبو الطاهر السلفى كـــان مؤسسا وأستاذا بالمدرسة السلفية بالاسكندرية فى أواخر العصر الفاطمى وأوائل الأيوبى . وقد حضر الملك الناصر صلاح الدين الأيوبى بعض مجالسه العلمية . ومن مؤلفات السلفى كتـــاب معجم السفر أورد من قرأوا عليه أو اتصلوا به من المغاربة والمشارقة نشره احسان عباس .

(٢١) كلمة الناموس تعنى الشريعة والوحى . والناموس الأكبر جبريل عليه السلام .

(٢٢) عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص

(٢٣) البكرى : المغرب فى ذكر بلاد افريقة والمغرب ص

ــ كما كان يسمى وقتئذ ــ مكانا يدرس فيه الفقه الشافعى حتى وفاته سنة ٨١٠ هـ، وقد دفن فى هذا المسجد وصار ضريحه مزارا للناس (٢٤) . ولهذا فانه من المرجح ــ كما يحدث عادة فى تشابه الأسماء ــ أن يقع التباس بين دانيال الموصلى ودانيال النبى ، فشاع بذلك اسم النبى دانيال ، على غرار مساجد الأنبيـاء المتعددة التى ذكرها ابن عبد الحكم فى الاسكندرية فى الفترة الاسلامية المبكرة مثل مساجد موسى النبى وسليمان النبى والخضر وذى القرنين التى اندرست أماكنها الآن . وتجدر الاشارة هنا الى أن النبى دانيال عاش قبل انشاء الاسكندرية بثلاثة قرون ، وقبره فى بلدة سوس بخوزستان أو عربستان بايران .

والى جانب ما تقدم ، هناك حقيقة معمارية تجذب الانتباه ، وهى تـأثير منارة الاسكندرية القديمة فى شكل عمارة المآذن أو الصوامع فى مساجد المغرب والاندلس. اذ نجدها تتخذ شكلا مشابها وهو المئذنة المربعة التى تشبه الحصن أو الصومعة ، والطريق الحلزونى الصاعد بداخلها بدون سلم أو درج . ولعل من أوضح النماذج المشابهة لمنارة الاسكندرية تلك المنـارات التوائم الثلاثة : منـارة جامع اشبيلية (La Jiralda) ، منارة جامع حسان بالرباط ، ومنـارة جامع الكتبية بمراكش . وفى ذلك يقول عبد الواحد المراكشى فى وصف منـارة حسان بالرباط التى بنـاها الخليفة الموحدى يعقوب المنصور (ت ٥٩٥ هـ) :

« وعمل للمسجد مئذنة فى نهاية العلو على هيئة منـار الاسكندرية ، يصعد فيه بغيـر درج وتصعد الدواب بـالطين والآجر والجص وجميع ما يحتـاج اليه الى أعلاها » (٢٥) .

وفى مجـال التشابه . بين الاسكندريـة والاندلس ، تشير الى مـا اشتهرت به الاسكندرية منذ أيام الرومان بمستودعات ميـاهها الجوفية العذبة ، حتى قيل ان الاسكـندريـة تتـكون من مـدينتـين احـداهمـا فوق الارض ، والأخرى تحت الارض (٢٦) . ثم جاء العرب وحافظوا على استنباط المياه الجوفية ، وهو ما يعرف بعلم الريافة ، وطبقوه على المدن التى بنوها فى المغرب والاندلس . ومن أبرز الامثلة على ذلك مدينة مجريط أو مدريد عاصمة اسبانيا وهى التى بناها الأمير الاموى محمد بن عبد الرحمن الاوسط فى القرن الثـالث الهجرى (٩ م) . وقـد اشتهرت

---

(٢٤) سعاد ماهر : مساجد مصر وأولياؤها الصالحون جـ ١ ص ٣٢٧

(٢٥) عبد الواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبـار المغرب ص ٢٦٦ ، السيد عبد العزيز سالم : تأثير منـار الاسكندرية فى عمارة بعض مآذن المغرب والانـدلس ، صحيفة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد ، المجلد ٢٣ سنة ١٩٨٥

(٢٦) مثال ذلك قناة شيديا التى كانت تستمر مياهها من الفرع الكانوبى

بمستودعات ميـاهها الجوفية حتى قيـل ان أصل مجريط مشتق من كلمة مجرى بالألف المقصورة المدودة بالكسر أى بالامـالة التى هى لهجة أهـل الاندلس ثم المقطع الاسبانى ايط ite الذى فى آخر الكلمة للدلالـة على الكثرة . فـالاسم مجريط يـدل على مجموعة المجـارى والقنـوات الجوفيـة كمـا يوضح ذلك المستشرق الاسبـانى Jaime Oliver Asín فى كتـابه عن هذه المدينة ، وكذلك الأخ العزيز محمود على مكى فى كتابه مدريد العربية .

وجه شبه آخر نجده فى الاسم « مريـه » الذى وصفت به الاسكندرية فى القول المأثور « اسكندرية مريه وترابهـا زعفران » . كما سميت به أيضا مدينـة المرية Almería أكبر قاعدة بحرية . ويلاحظ أن مرية الاسكندرية اسم فرعونى قديم وهو Merit بمعنى ميناء ، أطلق على بلدة جنوب الاسكندرية تطل على بحيرة مريوط ثم حور اسم Merit الى ماريا فى العصر اليونانى والرومانى ، فقيل اسكندرية ماريا بمعنى ميناء الاسكندرية . أما عبـارة ترابها زعفران فنسبة الى الزعفران الذى كان يزرع فى ليبيا المجاورة ويباع بثمن غال ويوزن بالذهب فالتشبيه هنا من باب المديح أى ترابها ثمين (٢٧) . وما يقال عن مرية الاسكندرية يقال أيضا عن مرية الانـدلس التى كانت تسمى فى الاصل مرية بجانة وهو اسم بلـدة رومانية قديمة مجاورة (فى شمالها الغربى) تسمى Pechina فعربت الى بجانه أو بالأحرى بجينه بالامالة . وغير بعيد بالمرة أن يكون معنى مرية بجانة هو ميناء بجانة على غرار مريـة الاسكندرية . وان كـان التفسير السائـد الذى قـال به المستشرق الهولندى دوزى R. Dozy هو أن مريه من الفعل رأى فهو مرء وهى مرئيه أو مريه نسبة الى منارتها التى كانت تشرف على البحر وتهتدى بها السفن من بعيد .

وكيفما كان الامر فان تطابق الاسمين يوحى بهذا الترابط بين هاتين المدينتين المصرية والاسبانية .

أما فى المجال الاقتصادى ، فنجد أن صناعات الاسكندرية ، كان لها رواج كبير فى أسواق المغرب والاندلس ، ونخص بالذكر منها صناعة المنسوجات الكتـانية الرقيقة ، التى كانت تصنع منها الملابس الداخلية ، وتلف بها العمائم ، وتعمل منها الخمر ، وفى بعض مدن الاندلس والمغرب نجد أن بعض الصناع كانوا يقلدونها ويبيعونها على أنها من الاسكندرية .

وفى مجال الحرب والجهاد ساهمت الاسكندرية فى بناء مدينة تونس التى كانت – كما يقول البكرى – قرية خاملة الذكر شرقى قرطاجه فى المغرب الادنى . ثم جاء القائد العربى حسان بن النعمان الغسانى وبأمر من الخليفة الاموى عبد الملك بن

---

(٢٧) فوزى الفخرانى : حفـائر مدينة ماريـا (كتاب اليوبيل الذهبى لجامعـة الاسكندرية ، ١٩٤٢ – ١٩٩٢ ، كلية الآداب ص ٩٢)

مروان ، فحولها الى قاعدة بحرية حصينة مستعينة فى ذلك بألف أسرة من أقباط مصر ، كان معظمهم من أهـل الاسكندرية الذين تخصصوا فى بنـاء السفن ودور الصناعة .

وظلت الاسكندرية تتمتع بحب المغاربة فى أفراحها وأتراحها ، وأبلغ مثال على ذلك موجة الحزن والغضب التى انتابت الاندلسيين عقب الغـارة الوحشية التى شنها القبارصة على الاسكندرية بقيادة ملكهم بطرس لوسنيان P. Luzignan سنة ٧٦٧ هـ/١٣٦٥ م. اذ يروى الوزير الغرناطى لسان الدين بن الخطيب أن صيحة قتال الغرناطيين فى حروبهم كانت : « والثارات أهل الاسكندرية !! » وهى صيحة جميلة تحمل فى طياتها كـل معانى الحب والتضامن والاخـاء رغم بعـد المسافة بينهما (٢٨) .

واستمرت الاسكندرية مدينة مزدهرة ، الى أن اكتشف البرتغاليون طريق الهند من رأس الرجـاء الصالح على يد فاسكو دى جاما سنة ١٤٩٨ م. فـأثر ذلك على اقتصاد الاسكندرية واضمحلالها ثم سقوط مصر فى يد العثمانيين سنة ١٥١٧ م. وكان الحكم الاسلامى فى اسبانيا قد انتهى فى ذلك الوقت بسقوط مملكة غرنـاطة سنة ١٤٩٢ م. فلم نعد نسمع بعد ذلك عن علاقات بين مصر واسبانيا ، اللهم الا فى المناسبات الخاصة مثلما حدث فى افتتاح قناة السويس فى عهد الخديوى اسماعيل سنة ١٨٦٩ م. فقد حضر فى هذا الاحتفال امبراطور فرنسا نابليون الثالث وزوجته أوجينى وهى اسبانية غرناطية واسمها الحقيقى Eugenia de Montijo

وبسبب أهميـة قنـاة السويس فى ربـط الشرق بـالغرب ، ازداد التنـافس الاستعمارى بين انجلترا وفرنسا . وفى سنـة ١٨٨١ م. احتلت فرنسا تـونس ، فاختل ميزان القوى فى حوض البحر المتوسط مما دفع انجلترا الى احتلال مصر فى السنة التالية مباشرة سنة ١٨٨٢ م.

ثم انشغلت مصر بعد ذلك بحركة الكفاح الوطنى ومقاومة الاستعمار الاجنبى. وكان من وسائل هذه المقاومة ، العمل على نشر التعليم العالى بين أبناء الشعب ، وقد أدى ذلك الى انشاء جامعة القـاهرة سنة ١٩٢٥ م. ثم جامعـة الاسكندرية سنة ١٩٤٢ م. الى جانب جامعة الأزهر .

ولقد واكبت هذه الحركة العلمية ، أحداث استقلال مصر ، وعودة الاسكندرية بفضل جامعهتـا الى سابق مجدها كهمزة وصل بين مصر ودول البحر المتوسط عامة والمغرب واسبانيا خاصة .

---

(٢٨) راجع كتابنا دراسات فى تاريخ المغرب والاندلس ص ١٤٥

وكان أول من أدخل دراسة تاريخ وحضارة المغرب والاندلس فى الجامعات المصرية ، هو المرحوم عبد الحميد العبادى الذى عين عميدا لكلية الآداب بجامعة الاسكندرية سنة ١٩٤٣ ، وظل يدرس هذه المادة ويكتب فيها حتى وفاته ١٩٥٦ . وقد تتلمذ على يديه الكثيرون ، وعرف له المؤرخون العرب والأوربيون فضله وعلمه . ثم واصلت جامعة الاسكندرية الاهتمام بهذا التخصص على أيدى تلاميذه من بعده ونخص بالذكر منهم : سعد زغلول عبد الحميد الذى درس على ليفى بروفنسال ، وكذلك السيد عبد العزيز سالم ، السيد مصطفى غارى ، أحمد مختار العبادى اللذين درسا على اميليو جارثيا جوميث . فعلى أيدى هؤلاء انتجت كلية الآداب خلال العقود الثلاثة الاخيرة ، ما يزيد على الخمسين رسالة للماجستير والدكتوراه فى تاريخ وحضارة المغرب والاندلس فقط .

ويمكن أن أعرض بعض موضوعات هذه الرسائل كما وردت فى دليل الدراسات العليا بكلية الآداب :

أولا : فى العصر الأموى بالاندلس ، نجد الرسائل التالية :

١ – مجتمع قرطبة فى عصر الدولة الاموية فى الأندلس .
٢ – الحياة الاقتصادية فى الأندلس فى عصر الدولة الأموية .
٣ – القبائل العربية فى الأندلس حتى نهاية الخلافة الاموية .
٤ – الأندلس بين سقوط الدولة العامرية ونهاية الخلافة الاموية .
٥ – العلاقات السياسية بين الدولة الاموية فى الاندلس ودول المغرب .
٦ – دولة الفرنجة وعلاقتها بالأمويين فى الاندلس حتى أواخر القرن العاشر الميلادى .
٧ – التربية اللغوية فى الأندلس فى عصر سيادة قرطبة .

ثانيا : فى عصر دول الطوائف نجد الرسائل التالية :

١ – الحياة الادبية فى قرطبة فى القرن الخامس الهجرى (١١ م) .
٢ – العلاقات السياسية بين الطائفتين الاندلسية والبربرية فى عصر ملوك الطوائف .
٣ – مملكة سرقسطة فى عهد بنى هود .
٤ – دويلات الصقالبة فى شرق الاندلس .
٥ – ابن سيده المرسى الضرير وآثاره العلمية (ت ٤٥٨ هـ/١٠٦٥ م)
٦ – ابن جبرول اليهودى الاندلسى Avicebrón وأثر الفكر العربى فى مؤلفاته (ت ٤٦٢ هـ/١٠٧٠ م)
٧ – أبو عبيد البكرى ، حياته وآثاره العلمية والتاريخية (ت ٤٨٧ هـ/١٠٩٤م)

٨ – الحركة الفكرية لليهود فى اسبانيا الاسلامية ، وأثر الفكر الاسلامى فيها من القرن الرابع الى القرن السادس الهجرى (١٠ – ١٢ م)
٩ – تاريخ مدينة مرسية حتى سقوطها فى أيدى المرابطين .
١١ – تاريخ مدينة بلنسية حتى سقوطها فى أيدى المرابطين .
١٢ – تاريخ مدينة بطليوس حتى سقوطها فى أيدى الاسبان سنة ٦٢٧ هـ/ ١٢٣٠ م.
١٣ – مظاهر الحضارة فى بطليوس الاسلامية (٢٦١–٦٢٧ هـ/ ٨٧٤–١٢٣٠ م)

ثالثا : عن عصر المرابطين والموحدين نجد الرسائل التالية :

١ – دولة على بن يوسف بن تاشفين المرابطى فى المغرب والاندلس .
٢ – مصادر الثروة الاقتصادية فى الاندلس فى عصر دولتى المرابطين والموحدين
٣ – بنو غانية فى المغرب والاندلس .
٤ – العلاقات بين الخلافة الموحدية والمشرق الاسلامى .
٥ – ابن بسام الشنترينى وكتابه الذخيرة (ت سنة ٥٤٢ هـ/١١٤٧ م)
٦ – ابن عطية الغرناطى المفسر ، ومكانته من حياة التفسير فى الاندلس (ت سنة ٥٤٢ هـ/١١٤٧ م)
٧ – الشعر الاندلسى فى عصر الموحدين
٨ – شرق الاندلس فى عصر دولة الموحدين
٩ – خايمى الاول ملك أراجون وعلاقته بالممالك الاسلامية المجاورة (٦١٠ – ٦٧٥ هـ/١٢١٣ – ١٢٧٦ م)

رابعا : عن عصر مملكة غرناطة فى عهد بنى نصر أو بنى الأحمر ، نجد الرسائل التالية :

١ – نشأة مملكة غرناطة الاسلامية فى اسبانيا
٢ – مظاهر الحضارة فى مملكة غرناطة الاسلامية فى اسبانيا
٣ – لسان الدين بن الخطيب وعصره (ت ٧٧٦ هـ/١٣٧٤ م)
٤ – التراث الاسلامى فى مؤلفات ابن سعيد الغرناطى (ت ٦٨٥ هـ/١٢٨٦ م)
٥ – أبو حيان الغرناطى ومظاهر ثقافته كما يصورها تفسيره البحر المحيط (ت ٧٤٥ هـ/١٣٤٤ م)
٦ – التيار الصوفى فى الغرب الاسلامى أثناء القرن الثامن الهجرى (١٤ م)
٧ – المدائح النبوية فى الاندلس
٨ – ابن تغرى بردى مؤرخا للمغرب والاندلس
٩ – الخط العربى الاندلسى وتطوره

خامسا : الرسائل الخاصة ببلاد المغرب

١ – جامع القرويين من الناحيتين التاريخية والأثرية
٢ – القبائل العربية فى المغرب فى عصر الموحدين وبنى مرين
٣ – تونس بين سقوط الدولة الصنهاجية وبداية الدولة الحفصية
٤ – تاريخ مدينة سبتة حتى استيلاء المرابطين عليها
٥ – القوى السنية فى المغرب من الفتح العربى حتى قيام الدولة الفاطمية
٦ – القوى السنية فى المغرب من قيام الدولة الفاطمية الى قيام الدولة الزيدية الصنهاجية
٧ – المغرب فى عهد السلطان أبى عنان فارس المرينى
٨ – انتشار الاسلام فى السودان الغربى من القرن الخامس حتى نهاية القرن التاسع الهجرى (١١ – ١٥ م)
٩ – دولة بنى وطاس فى المغرب الاسلامى
١٠ – نظم الحكم والادارة فى دولة بنى عبد الحق أو بنى مرين
١١ – الحياة الحربية فى عصر الدولة المرينية بالمغرب

وأخيرا ، لا يفوتنى أن أشير الى اهتمام كلية الآداب بجامعة الاسكندرية بتدريس اللغة الاسبانية فى بعض أقسامها ولا سيما قسم الدراسات العليا ، الى جانب الجهود التى تبذلها القنصلية الاسبانية فى هذا الميدان أيضا على اعتبار أن اللغة الاسبانية، لغة بحث وتراث تاريخى مشترك فضلا عن كونها لغة عالمية حية.

قديما قالوا ان الاندلس هى الفردوس المفقود ، ولكن الواقع الملموس الذى نراه الآن يقول : ان الاندلس هى الفردوس الموعود ان شاء الله .

الدكتور أحمد مختار العبادى

آسين بلاثيوس فى الكتـابات العربية المعاصرة

مقـدمـة :

تحتاج جهود المستعرب الاسبانى المعاصر ميجيل آسين بلاثيوس Miguel Asín Palacios (١٨٧١ – ١٩٤٤) الى عنـاية كبيرة من الباحثين العرب المعاصرين ، ليس فقط لبيـان فضله الكبير على الدراسات العربية الاسلامية فى اسبـانيا ، ولكن أيضا لمنـاقشة القضايا التى طرحهـا ، والآراء التى قدمهـا والمنهج الذى استخدمه للكشف عن الدور الكبير لهؤلاء الرواد للحياة العقلية فى اسبانيا ، وللتأثير الكبير الذى مارسوه على اللاحقين عليهم ، والتفاعل الخصب بين – ليس فقط الديـانتين الاسلامية والمسيحية بـل والحضارتين العربيـة الوسيطة والاسبـانية الحديثة مما يجعله بحق من رواد مـا يسمى بـ «حوار الحضارات» ، على ألا يفهم هذا المصطلح باعتباره حوارا خارجيا بين حضارات مختلفة ، بـل حوارا روحانيـا داخليا بين حضارات ذات طبيعة واحدة تكون خصائص الفكر والثقافة الاسبانية ، وتحدد معالم تاريخها الخاص .

انه دين فى أعنـاقنا نحن أحفاد الفلاسفة والصوفية المسلمين ؛ الذين كرس آسين بلاثيوس جهوده للكشف عما قدموه للفكر الانسانى ، وأعاد لهم حضورهم القوى بعد نسيان طويل ، ومن هنا أقبل الباحثون العرب على أعمال المستعرب الكبير دراسة وبحثا ، ترجمة وشرحا ، تعليقا وتعقيبا ؛ لبيان دوره فى الدراسات الاسلامية فى اسبانيا خاصة الدراسات الفلسفية والصوفية ، ومهمتنا هنا عرض صورة بلاثيوس فى كتابات هؤلاء ؛ سواء من ترجموا أعماله أو عرضوا لها أو قدموا وجهات نظر أخرى فيما طرحه من قضايا .

والحقيقة أن صورة ميجيل آسين بلاثيوس هى صورة الباحث الاسبانى الجاد الدؤوب المثابر على درس تاريخ بلاده الثقافى ، والراهب المسيحى الساعى لبيان أثر المسيحية فى الكتـابات الاسلامية ، وتـأثير الأخيرة فى الأولى . وهو فى كـل الأحوال يحظى باحترام كبير لدى من كتب عنه بالعربية .

- ١ -

١ - ويهمنا فى البداية أن نعرض لشهادات الباحثين العرب الذين تناولوا أعمال بلاثيوس ، ونحلل آراءهم المختلفة فى جهوده لبيان صورته كما قدمها هؤلاء .

١ ـ ١ - لقد كتب د. محمد بن عبود فى « مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الاسلامية » عن « منهجية الاستشراق فى دراسة التاريخ الاسلامى » مركزا بصفة خاصة على لويس ماسينيون وميجيل آسين بلاثيوس وغيرهم : «الذين استطاعوا أن يرتفعوا بأعمالهم فوق أغلب زملائهم المعاصرين لهم ، وأن يمدوا الدراسات الاسلامية باسهام من أكثر الاسهامات التى تنم عن عمق دراسى وأصالة على الرغم من وقوعهم تحت تأثير ما نسميه بالروح الاستعمارية (التى سادت) عصرهم » (١) . ويضيف فى نفس الدراسة « أننا نجد فى حالة ماسينيون وبلاثيوس أن مستواهما العلمى قد وصل شأوا بعيدا من الكمال وأن نظرياتهما قد أثرت على زملائهم المعاصرين لهم تأثيرا قويا بحيث يمكننا أن نعتبرهما مسئولين عن تكيف الدراسات الاسلامية فى تطورها الذى حدث بفرنسا واسبانيا على التوالى » (٢) .

يفصح ابن عبود عن نظرته لبلاثيوس الذى يقرنه دائما بماسينيون باعتباره متميزا عن أقرانه من المستشرقين مشيدا بالنزاهة العلمية والدقة فى البحث ، وتأثيرهما القوى على غيرهما مما جعلهما بداية وعلامة مميزة للدراسات الاسلامية . « فكلاهما أكد على البعد الدينى فى التاريخ الاسلامى . ونجد أن كليهما يكنان للاسلام احتراما عميقا يندر وجوده بين مؤرخى جيلهم» (٣) .

٢ ـ ١ - ونجد نفس الموقف لدى د. الطاهر أحمد مكى الذى اهتم اهتماما كبيرا بدراسات بلاثيوس ، وترجم له عددا من الأعمال - وان كان بعضها لم ير النور بعد - فهو يراه (٤) « عالما ثبتا وحجة فى الفلسفة الاسلامية وقف عليها حياته : نشر مخطوطات ودراسة تراث ، وحرر فيها عددا هائلا من الرسائل

---

(١) د. محمد بن عبود : منهجية الاستشراق فى دراسة التاريخ الاسلامى ، فى مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية الاسلامية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجزء الاول ١٩٨٥ ص ٣٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٦٦ .

(٤) راجع اشارتنا الى هذه الترجمات الجزء الثالث من الفقرة الثانية .

والأبحاث وترجم الى الاسبانية أمهات كتب الفلسفة الاسلامية فى الاندلس » (٥) . ويكرر نفس الرأى فى كتـابه « دراسات أندلسية » فبلاثيوس « وقف حياته على دراسة الفلسفة الاسلامية بعامة وفى الاندلس بخاصة ، وكان دوره عظيما ورائعا : ترجم روائعها الى الاسبانية ، ونشر عددا من مخطوطاتها المجهولة ، وتتبع روافد العطـاء والاخذ بينها وبين الفلسفة الأوربية ولايدانية فى عمق تمكنـه أحد من المستشرقين » (٦) . وخصص له — فى ملف أصدرتـه مجلة الهلال عن أعـلام الاستشراق — دراسة بعنوان « آسين بلاثيوس دفاع عن الفلسفة الاسلامية» موضحا تميز الاستشراق الاسبانى الحديث بأنه كان استشراقا قوميا ان صح هذا التعبير ، غايته أن يدرس تاريخ اسبانيا نفسها حين كانت لغتها العربية ، ودينها الاسلام ، على امتداد فترة تتجاوز التسعمائة عام مؤكدا على تبنية مقولة أستاذه خوليـان ريبيرا . « اسبـانية التراث العربى فى الاندلس » (٧) . وأنـه استغرق كل جوانب الفلسفة الاسلامية فى الاندلس دراسة وتتبع لمـا هو مجهول من مخطوطاتها .. ولم يكن يتردد فى الدفـاع عن الموقف الاسلامى فى مواجهـة مستشرقين أوربيـين آخرين علمانيين . وكـان الوحيد الذى وقف فى مواجهة المستشرق الهولندى رينهارت دوزى حين عرض لعفة ابن حزم فى حبه وردها الى أصول اسلامية» (٨) .. ومع هذا فهو يرى أننا يجب أن نضع فى الاعتبار دائما أنه كان راهبا من رجال الكنيسة الكاثوليكية فى اسبانيا ، وفى أظلم أيامها يخضع نشاطه ودراساته وكـل ما ينشر لرقابة الكنيسة مسبقا وموافقتها بدءا ، وهو بحكم وضعه ملزم بخدمة أهدافها كما يتلقاها من رؤسائه ولا حرية له فى رفض ما يطلب منه أو تركه أو انتقاده» (٩) .

ويتضح من شهادة الطاهر مكى صورة بلاثيوس العالم الحجة الثقة المتخصص فى الدراسات الاسلامية وبالتحديد الفلسفة والتصوف ودوره الكبير فى دراستها وترجمتها وتحقيق نصوصها . الا أنه يمدنا بملمحين هامين فى الصورة ؛ أولهما الملمح القومى الوطنى الذى يدرس التـراث العربى الاسلامى باعتباره تراثـا اسبانيا قوميا وجزءا من تاريخ ثقافة بلاده . والملمح الثانى هو التوجه الدينى

---

(٥) د. الطاهر أحمد مكى : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١ ص ١٩٢ .

(٦) د. الطاهر أحمد مكى : دراسات أندلسية فى الادب والتاريخ والفلسفة ط ٢ . دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٣ ص ٦ .

(٧) د. الطاهر أحمد مكى : أسين بلاثيوس دفاع عن الفلسفة الاسلامية ، الهلال ، يناير ١٩٧٦ ص ٤٣ .

(٨) المصدر السابق ص ٤٤ .

(٩) د. الطاهر أحمد مكى : دراسات أندلسية ص ٦ .

المسيحى المتعاطف مع الاسلام . لكنه ينطلق ويسير فى اطار رؤاه الدينية ويلتزم بها . وهذا الملمح الثانى هو ما أكد عليه ميكيل دى ايبالثا فى بحثه المقدم للمؤتمر الثالث للدراسات الأندلسية بالقاهرة عن « بعض الأحكام اللاهوتية عند آسين بلاثيوس عن الاسلام » (١٠) . بينما نجد البـاحث العراقى د. حكمت الأوسى يؤكد على هذا الملمح فى دراسته عن «أعلام الاستشراق الاسبانى : آسين بلاثيوس» موضحا اجلاله للمستعرب الكبير بقوله : « لقد كان ميجيل آسين بلاثيوس علما كبـيرا من أعلام الاستشراق الاسبانى ، امتـاز بوجدان علمى أخلاقى صاف ، بعيد عن الميول والأهواء وعنعنـات الأغراض والعصبية التى تشوه الحقـائق الموضوعية وتزور الوقائع التاريخية فكان يعلن بكل شجاعة ونبل ما يتوصل اليه بنظره العلمى وبحثه الموضوعى ، من الحقـائق التى يؤلم الاعلان عنهـا قومه ويثير القول فيها رجال دينه مع أنه منهم نذر نفسه لخدمة الكنيسة والقيام بكل ما تتطلبه من واجب من راهب مخلص متعبد » (١١) . ويشير الى الملمح الاول بقوله : «ان الموضوع المركزى الذى شغـل ذهن آسين طيلة حيـاته العلمية هو دراسة التأثير المتبادل بين الاسلام والمسيحية والسعى العلمى الحثيث الى ضم أمجاد الفكر الاسلامى الاندلسى وأمجـاد الأدب الاندلسى الى التراث الوطنى الاسبانى المشترك والدفاع عن وحدة الجهود الثقافية الانسانية » (١٢) .

٣ ــ ١ — ويعتنى عبد الرحمن بدوى عنـاية كبيرة بـدراسات بلاثيـوس ويعتمد عليها فى كتـاباته خاصة «دور العرب فى تكـوين الفكر الأوربى» حيث يؤكد أن «أثر التصوف الاسلامى فى نشأة التصوف الأوربى أمر لم يعد من الممكن انكاره بعد الدراسات الممتازة التى قام بها المستشرق الاسبانى العظيم « آسين بلاثيوس » وأيدتها النصوص الجديدة التى تنكشف باستمرار (١٣) . ويوضح

---

(١٠) يرى ميكيل دى ايبالثا فى دراسته «بعض الاحكام اللاهوتية عند أسين بلاثيوس عن الاسلام» وانطلاقا من مما يسميه «عقيدة اللاهوت» ويقصد بها العقائد التى اقرتها الكنيسة الكاثوليكية وقامت بتطبيقها على الواقع والحقائق الاسلامية . يرى أن بلاثيوس رفض اصدار أحكـام لاهوتية حول الاسلام ، الا أنه فى بعض الاحوال قد تطرق الى هذا الامر . ويعرض للتكوين اللاهوتى لبلاثيوس وتصوراته حول العلاقـة بين الاسلام والمسيحية . ويرى انـه يؤمن «بالوحدة الروحية لليونـانية والمسيحية والاسلام وكـاثوليكية العصور الوسطى فى الغرب ووحدة الصوفية والفكر اللاهوتى فى المسيحية والاسلام» .

مجلة كلية الاداب — جامعة القاهرة ، العدد ٥٢ ، ص ٢٨٥ — ٢٨٧ .

(١١) د. حكمت الاوسى : أسين بلاثيوس من أعلام الاستشراق الاسبانى ، مجلة الاستشراق ، دار الشئون الثقافية ، بغدد ، العدد الثالث ١٩٨٩ ص ١٢١ .

(١٢) المصدر نفسه ص ١٢٧ .

(١٣) د. عبـد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفـكر الاوربى ، منشورات دار الاداب ، بيروت ، ١٩٦٥ ص ٢٩ .

لنـا جهود المستعرب الاسبـانى فى هذا المجال – وهو موضوع سنعود اليه فى فقرة لاحقة – ويترجم كتابه « ابن عربى حياته ومذهبه » ويتوسع فى الحديث عنه فى موسوعة المستشرقين (١٤) . يرى بـدوى أن « آسين بلاثيوس مستشرق ممتاز وباحث واسع الاطلاع ، عبقرى الوجدان ، له الفروض الثورية فى التأثير والتأثيرات بين الأفكـار والمذاهب وكبار المفكرين » (١٥) .. وهو بارع التحليل عميق الفهم ، يستقصى أطراف الموضوع ، ويملك ناحية البحث . ولهذا جاءت دراسات من هذه النـاحية ممتازة خليقة بعنـاية الباحثين » (١٦) . لقد كان بلاثيوس طودا شامخا من أطواد الاستشراق ، وبه رسخت أقدام البحث العلمى الممتاز فى تاريخ الاسلامى الروحى فى اسبانيا » (١٧) .

وهذا هو نفس موقف البـاحث السورى د. محمد رضوان الدايه فى تحقيقه لكتاب «الحدائق فى المطالب الفلسفية العالية العويصة» . الذى سبق لبلاثيوس الكتابة عنه فى العدد الخامس من مجلة الأندلس ١٩٤٠ ، والذى يضمن المحقق السورى ترجمة لمقدمته فى تحقيقه ، ويصفه « بالباحث الاسبانى القـدير المحب للثقافة العربية الاسلامية ، والذى قدم جهودا عظيمة فى الأدب العربى والفلسفة الاسلاميـة ، وكـان له شأن خـاص فى حقـل تبين الأثـر الاسلامى فى الفـكر الأوربى » (١٨) .

الا أن بدوى ينتقـد فى المنهج الذى تنـاول به الفكر الاسلامى ، وأعلامه ، وعلاقته بالفكر الاوربى . فبعد أن يشيد بفروضه الثورية فى التأثير والتأثيرات بين الافكار والمذاهب وكبار المفكرين . يستدرك قائلا « لكن آفة آسين بلاثيوس فى نفس الوقت اندفاعه أحيانا فى تلمس الأشباه والنظائر ، استنادا الى قسمات عامة ومشابهات قد تكون واهية .. وغلوه فى هذه النـاحية كثيرا ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية ، وهذا الغلو يظهر أجلى ما يظهر فى كتابه الذى نقوم بترجمته للعربية ، ولهذا ننبه هنا الى أنه ينبغى أن نأخذ أقواله هنـا فيما يتعلق بالتـأثير والتأثر بأشد الحذر لأن منهجه هنا غير محكم » (١٩) ويكرر منبهـا

---

(١٤) د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة المستشرقين ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٤ مادة آسين بلاثيوس ص ٧٥ – ٨١ .
(١٥) د. عبد الرحمن بدوى : مقدمـة ترجمة كتـاب بلاثيوس : ابن عربى حيـاته ومذاهبه ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ ص ٧ .
(١٦) المصدر نفسه ص ٨ .
(١٧) المصدر نفسه ص ٢٠
(١٨) د. محمد رضوان الداية : تحقيق كتاب ابن السيد البطليوسى الحدائق فى المطالب الفلسفية العالية العويصة ، دار دمشق ، سورية ١٩٨٨ ص ١٤١ .
(١٩) د. بدوى : مقدمة ترجمة ابن عربى حياته ومذهبه ص ٧

القارىء الى نفس النقد فى مواضع أخرى . (٢٠) ويضيف «والمآخذ التى أخذناها عليه فيما يتصل بكتابه عن أبن عربى هى بعينها التى نأخذها على كتابه عن الغزالى ؛ غلو وشطط فى تلمس الأشباه والنظائر مع افتقار الى الأسانيد المكتوبة أو الشفوية للدلالة على التأثير والتأثر» (٢١) .

ان أهمية حكم بدوى يتركز فى اشادته بجهد بلاثيوس من جهة ، وفى الوقوف عند المنهج التاريخى القائم على فكرة التأثير والتأثر من جهة ثانية ؛ ذلك المنهج الأثير لدى بلاثيوس والذى وجهت اليه انتقادات عديدة . ورغم أن بدوى أشار الى نموذج من استخدام هذا المنهج فى كتاب بلاثيوس المصادر الاسلامية للكوميديا الالهية واستخدمه فى بيان دور العرب فى تكوين الفكر الاوربى ، ولم يوجه اليه النقد انطلاقا من دراسات اتريكو تشرولى التى اكدت ما افترضه بلاثيوس . الا أن نقده هنا – الذى يوضح ملمحا أساسيا من صورة المستعرب الاسبانى – فى محله تماما ونوافقه عليه .

٤ – ١ – ومقابل نقد بدوى لمنهج بلاثيوس فى التأثير والتأثر ينظر د. حامد أبو أحمد لجهد بلاثيوس باعتباره تاكيدا « لعالمية ادب التصوف الاسلامى » فى بحثه الذى يحمل نفس العنوان موضحا الاهتمام الشديد الذى صاحب صدور الطبعة الثانية من كتاب « الاسلام على الطريقة المسيحية » ١٩٨٢ لدرجة اعتباره أحد أهم عشرة كتب صدرت طوال ١٩٨٢ حيث يستشهد بما كتبه ماريانو نافارو فى الملحق الثقافى لجريدة الاثنين يقول : « وما يهمنا من هذا المقال هو ما جاء بشأن التأثير الكبير لمذهب ابن عربى على متصوفة الاسبان فى العصر الذهبى ؛ أى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين وأهمهم سان خوان دى لاكروث وسانت تيرسا دى خيسوس أو ما يسمى عادة بالمدرسة الكرملية . ويعرض لنظرية التأثير الاسلامى على المدرسة الكرملية معتبرا ظهور نظرية بلاثيوس بمثابة قنبلة انفجرت فى أوساط اللاهوتيين ودراسى الآداب الرومانية » (٢٢) .

فاذا كانت عادة المستشرقين قد جرت على تقديم التصوف الاسلامى للقارىء الغربى بترجمة نصوصه أو عرضها ، يصحب ذلك تعليقاتهم التى تهتم بدراسة المصادر التى نهل منها التصوف الاسلامى فاننا فى عمل بلاثيوس – ابن مسرة

---

(٢٠) المرجع نفسه ص ٨

(٢١) المرجع نفسه ص ٨

(٢٢) د. حامد أبو أحمد : عالمية ادب التصوف الاسلامى (بحث مقدم الى المؤتمر الثالث للدراسات الاندلسية بالقاهرة ، مجلة كلية الاداب ، العدد ٥٣ مارس ١٩٩٢ ص ٢٢٨ ، ٢٣٩

ومدرسته – (كما يرى د. سليمان العطار) أمام محاولة جادة ومرهقة لاقامة تاريخ شامل للتصوف الاندلسى منذ بدايته – حسب ما ظن بلاثيوس – حتى نهايته ، وامتداد هذا التصوف فى التراث الاسبانى والاوربى . ويعد العطار ما قدمه بلاثيوس «أكبر جهد للتـاريخ للتصوف الاسلامى فى الاندلس» (٢٣) . أما عن تأثير التصوف الاسلامى فى المدرسة الكرملية فى اسبانيا فيوضح أن ذلك كان على يد أقرب المتصوفة الاندلسيين تاريخيـا الى هذه المدرسة وهو « ابن عبـاد الرندى » المنتمى الى المدرسة الشاذلية . ولا يمكن اعتبار التشابه بين سان خوان دى لا كروث والشاذلية صدفة وبمحض الاتفاق فابن عباد الرندى قريب الزمان من سان خوان دى لا كروث كما كان قريب المكـان » (٢٤) . ومع تأكيده على نظرية التـأثر فان سليمان العطار ، وانطلاقـا من عرضه لدراسة « ابن مسرة ومدرسته » يرى ان فى عمل بلاثيوس تحليلا مسرفا لما بين يديه من أخبار » (٢٥) متفقا فى ذلك مع بدوى .

ولن نتوقف – الآن – للتعقيب على هذه الصورة لبـلاثيوس التى قدمهـا الكتاب العرب ، ولا تحليل الملامح المميزة لشخصيته كما تحددت فى كتاباتهم قبل عرض كتاباته فى العربية سواء أكانت أعمالا مترجمة أو أفكـارا مطبقة فى نفس مجال التخصص أو استدراكا واكمالا لجهوده . وهذا هو موضوع الجزء الثانى من هذا البحث .

– ٢ –

لقد قدم الكتاب العرب صورة دقيقة لحيـاة بلاثيوس وأعماله تعرض للتطور الفكرى للمستعرب الاسبانى ، ودوره فى الدراسات العربية الاسلامية . وأول هذه الدراسات ما قدمه عبد الرحمن بدوى فى ترجمته لكتـاب بلاثيوس « ابن عربى حياته ومذهبه» ١٩٦٥ وأعادها ثانية فى « موسوعة المستشرقين » ١٩٨٤ . كذلك كتب الطاهر أحمد مكى عن « بلاثيوس دفاع عن الفلسفة الاسلامية » مجلة الهلال يناير ١٩٧٦ ، وأعاد أجزاء من هذه الدراسة فى بعض كتاباته التـالية فى سياق أبحاثه عن ابن حزم ، وكذلك حكمت الأوسى «آسين بلاثيوس من أعلام الاستشراق الاسبـانى » مجلة الاستشراق العدد ٣ عـام ١٩٨٩ . والحقيقة أن معظم هذه

---

(٢٣) د. سليمان العطار : الخيال والشعر فى تصوف الاندلس ، دار المعارف القـاهرة ١٩٨١ ص ١١

(٢٤) المصدر السابق ص ١٦

(٢٥) المصدر السابق ص ١٣

الدراسات تعتمد اعتمادا كبيرا على ما كتبه اميليو جرسية جوميس E. García Gómez عن بلاثيوس فى مجلة الاندلس المجلد الرابع ,Al-Andalus, 1944 كما يصرح لنـا هؤلاء الباحثون . وعلى هؤلاء اعتمد بقية من كتب عن بلاثيوس ممن لا يعرف الاسبانية مثل ما كتبه رضوان الدايه فى تحقيقه لكتاب ابن السيد البطليوسى « الحدائق » .

١ ــ ٢ — الا أن ما يهمنا هنا هو تقديم صورة لأعمال آسين بلاثيوس التى ترجمت الى العربية . ثم فى الفقرة التالية نتناول أفكـاره وكيف طبقت فى بعض الأبحاث التى تناولت قضايا الأدب والفلسفة والتصوف الاسلامى فى الاندلس ، وموقف الباحثين العرب منها . وفى مقدمة هذه الاعمال كتـابه عن « ابن عربى حياته ومذهبه » الذى نقله بدوى عن الاسبانية عام ١٩٦٥ .

واهتمام بلاثيوس كبير بابن عربى . كتب عنه عديدا من الدراسات فقد كتب عنه بحثـا قدم فى مؤتمر المستشرقين بالجزائر عام ١٩٠٥ ، وفى مجلة الثقـافة الاسبانية بمدريد ١٩٠٦ ، وفى نشرة مجمع التاريخ فى أعداد ٢٥ ، ٢٦ ، ١٩٢٨ ، والمتصوف ابن عربى ، مدريد ٢٥ ــ ١٩٣١ ، ونشر رسالته القدس ، مدريد ١٩٢٩ و « علم النفس عند ابن عربى » ، ليروا باريس ١٩٠٦ بالاضافة الى تنـاوله فى سياق دراسات عديدة مختلفة لبيان أثره على اللاحقين عليه . وسوف نتوقف هنا للحديث عن كتابه المترجم الى العربية . وهو يتكون من قسمين ، الأول عن حياته فى أربعة فصول ، والقسم الثانى عن مذهبه الروحى فى خمسة عشر فصلا . وهو يتناول حياة الصوفى المرسى مما ورد من نصوص تتعلق بحياته فى كتبه خصوصا « الفتوحات » لبيان الحيـاة التى عاشها هذا الصوفى « الاسبـانى » (ص ٣) . فيعرض فى الفصل الاول سنوات الشباب ، والثانى جولاته فى اسبانيا وافريقيا ، والثالث أسفاره فى المشرق ، والرابع السنوات الأخيرة . ويختتم هذا الجزء ببيان أنـه « بفضل ابن عربى نفذت الروح الأفلاطونيـة المحدثة والمسيحية فى حيـاة الاسلام وأفكاره ، واستطاعت الثقـافة التى شكلت الحضارة الغربية أن تصل — عن طريق الاسلام — الى آخر حدود العالم الشرقى ، وأن تساعد مساعدة فعـالة فى أن يثير اسم أفلاطون والمسيح — فى نفوس بعض الأقليـات الدينيـة المختارة — أفكارا وعواطف من أعلى طراز فى المثالية » (ص ٩٨) .

والنغمة السائدة فى الكتاب بامتداد صفحات القسم الثانى هى رد مذهب ابن عربى فى مجمله وتفصيلاته الى أصول مسيحية سابقة عليه . فى حديثه فى الفصل الاول من القسم الثـانى عن «المصادر ، والمنهج ، والخطة» يقول : «سأتعرض على هامش كل مسألة فى التصوف والزهد أثـارها ابن عربى لنظائرها المتقدمة

عليهـا فى كتب الرهبانية المسيحية قبـل الاسلام » .. فـان هذه الدراسة عن روحانيات ابن عربى تحقق ــ على نحو متواضع هدفين : فهى تسهم من ناحية فى ايضاح لغـز أصول الزهد والتصوف فى الاسلام ، ومن ناحيـة أخرى تقدم عن الدراسة المقـارنة للظاهرة الدينية وثيقة هامة (ص ١٠٩) . ويعرض فى الفصل الثالث من هذا القسم أجنـاس الحياة الروحية ؛ ويتوقف عند الطريقة وأصلها المسيحى ، وفكرة الشيخ وما يناظرها فى المسيحية (١١٧) . ويذكر أن فلمون لقن قواعد الطريقة الرهبانية الى تلميذه القديس باخوم قبل سنة ٣٢٠ م .. وقد بقيت لدينا واحدة من القواعد منسوبة الى القديس أنطون برواية أو ترجمـة عربية ، وهذا دليل واضح على احتمال تأثيرها فى الاسلام (ص ١٢٢) . ويبين أن المرشد الروحى فى الاسلام يسمى « شيخا » وهى ترجمة حرفية لكلمة Presbyterus أو Seni فى الرهبانية المسيحية » (ص ١٢٦) ومن المعتاد فى حياة الصوفية فى الاسلام أن يتولى المريدون القيام بخدمة الشيخ كما كان الشأن كذلك أيضا فى الرهبانية المسيحية » (١٢٨) .

وفى الفصل الرابع «نظام المريدين» يتحدث عن الارادة أو طلب الحق وسوابقها المسيحية (ص ١٢٩) . ويتناول عادات الصوفية ووصاياهم ويرى أننا يمكن أن نجد نظائرها فى المسيحية (ص ١٣٣) وبيان ابن عربى أن المريد بين يدى الشيخ مجرد اداة وعليه أن يدع نفسه تنقاد لارشاده وكأنه جثة بين يدى الغاسل ، هو نفس التشبيه الذى وضعه أغناطيوس دى لويولا ، وله سوابق وثيقـة فى كتب الرهبان المسيحيين فى الشرق (١٤١) وحتى الأوامر المخالفة للشريعة التى يأمر بهـا الشيوخ المريدين المسلمين على سبيل الامتحان لطـاعتهم واخلاصهم نجد سوابق لها ونماذج فى الرهبانية المسيحية (ص ١٤٣) .

وفى الفصل الخامس « المنهج الصوفى » يعرض للطـابع المسيحى له ؛ يقول : « أن الوسيلة التى لا غنى عنها للنجاح هى أن يميت ارادته فى طاعة شيخه وهو ممثل الله ــ فانه لا يبقى عليه الا أن يمتثـل أوامر شيخه ، مرشده الوحيـد فى الطريق وقائده فى الجهاد الذى لا قائد غيره . وهذان التشبيهان وهما يرجعان الى أصل مسيحى يمثلان عند ابن عربى وعند كل صوفى مسلم المنهج الروحى (١٤٥). والرهبان المسيحيون يسمونه agonisma (نضال) والمسلمون يسمونه مجاهدة (ص ١٤٦) . أما ما يسميه ابن عربى بــ «الروحانية» فهو ما يقصد الصوفيـة المسيحيون «بالحياة الباطنية» (ص ١٤٧) ومنهج التصوف يقوم فى الاسلام على النظرية الأفلاطونية المحدثة ، والمسيحية فى التطهير» (١٤٨) والتوبة يفهمها ابن عربى كمـا يفهمها المسيحيون (١٤٨) وفى تسميات ابن عربى للفضائل الصوفية الدليل المقنع على اتفاقها مع روح المسيحية (١٥٠) و «التوكل» هو الثقة بما عند الله .. يشبه فى المسيحية تسليم الأمر لله ولارادته (١٥٢) .. ويختتم الفصل بأنه

لا حاجة بنـا الى بيـان ما فى مذهب المحبة هذا (عند ابن عربى) من اتفـاق مع المسيحية ففى اللهجة العامة وحتى فى بعض القسمات المميزة نجد صدى صادقا لتعاليم الانجيل وما كان يفعله الرهبان المسيحيون فى المشرق (ص ١٥٤) .

ويبين التشابه فى « وسائل بلوغ الكمال » موضوع الفصل السادس بين ابن عربى والرهبان النصارى . «فابن عربى لا يعالجها تفصيلا» تحت هذا العنوان العام . لكنه يتفق مع الرهبان النصارى فى اقتراح ممارسة غالبية وسائل الكمال هذه (ص ١٥٥ – ١٥٦) . ومحاسبـة النفس عند المسلمين كمـا هى الحـال فى الرهبانية المسيحية الشرقية (ص ١٦٠) . والباحثون فى الاسلام من الغربيين قد تناقشوا فى أمر الصلاة . وذهب البعض الى بيان وجود بعض التشابه بينها وبين الصلوات عند المسيحين فى الملامح العامة (ص ١٦٤) . وكتب ابن عربى لا تخلو من تأملات حقيقية من ذلك النوع السائد عند الرهبان والنصارى (ص ١٧١) .

ويعرض فى الفصل السابع للسماع وممارسته فى الرهبانية المسيحية (١٧٢) ويبين أن الأوصاف الدقيقـة التى يوردها ابن عربى فى كتـابه « الأمر المحكم » للسماع توحى بالأولى أن السماع كان لا يزال يحتفظ بقسماته الاجمالية الجوهرية التى كانت لدى الجماعات التى وصفها الراهب كسيان فى القرن الخامس الميلادى ولخصناها فى مستهل هذا الفصل » (ص ١٧٥) . وفى تناوله « الخلوة » موضوع الفصل الثـامن يتحدث عن العزلة فى الرهبانية المسيحية (ص ١٨٢) قد عرف الاسلام فى عهد مبكر جدا نوعـا من التعبد الارادى يقوم به عامة المؤمنين ، فيه بعض المشابه مع هذه الخلوة الديرانية » (ص ١٨٣) ، ١٨٤ ، وحتى الآن لا نعثر الا بصعوبة على فروق جوهرية فى مذهب ابن عربى وما جرى عليه الرهبـان فى الشرق المسيحى (ص ١٨٦) . ويتحدث فى بدايـة الفصل التـاسع عن الأحوال والمقامات موضحا النسب المسيحى لهذه النظرية (ص ١٨٩ ، ١٩٤) . وفى نهاية الفصل يذكر الآصول المسيحية لنظرية الكرامات (ص ٢٠٨) . وفى الفصل العاشر « المعرفة يعرض السوابق المسيحية لهذا المذهب » . كذلك فى حديثه عن « الفناء » الفصل الحادى عشر . يتناول ما فى نظرية الفناء من آثار مسيحية وغير مسيحية (ص ٢٢٢) فبعض الخصائص المميزة للفنـاء (الوجد) الذى وصفه أفلوطين وديونسيوس الاريوباغى والقديس أوغسطين نجدها من غير شك فى المذهب الذى عرضه ابن عربى (ص ٢٢٧) . ونفس الامر فى الفصل الثانى عشر تمييز النفوس حيث يعرض لظهور هذه النظرية فى التصوف المسيحى (ص ٢٢٩) . كما يعرض للنظائر المسيحية للرموز الاسلامية فى « حب الله » الفصل الثالث عشر ، وانتقال النظرة المسيحية الى التصوف الاسلامى (ص ٢٣٧ ، ص ٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨) ويعرض للعقيدة المسيحية فى التجسد وأثرها فى ابن عربى فى الفصل الرابع عشر. الوصول « الاتحاد بالله » (ص ٢٥١ ، ٢٥٦) ، ويؤكد على ذلك فى ختام كتابه فى

الفصل الخامس عشر الذى يتناول فيه خصائص المذهب الروحى عند ابن عربى (ص ٢٥٩ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٤) .

لقد توقفنا أمام هذه النقاط التى تبرز الهدف الذى سعى اليه بلاثيوس فى حديثه عن ابن عربى ، وهو ابراز الأصول المسيحية لتصوفه الذى ينتمى لاسبانيا المسيحية بقدر ما ينتمى للتصوف الاسلامى — ذى المصدر المسيحى فى رأيه — الذى أثر بدوره فى الصوفية المسيحية فيما بعد خاصة فى المدرسة الكرملية .

٢ ــ ٢ — والعمل الثانى الذى ترجم الى العربية . هو أثر الاسلام فى الكوميديا الالهية الذى ترجمه عن النسخة الانجليزية الملخصة جلال مظهر القاهرة ١٩٨٠ . وهو العمل الذى أشاد به كل من كتب عن بلاثيوس بالعربية وعرض له بدوى بالتفصيل فى كتابه « دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى » .وفى مقابل ذلك شككت بنت الشاطىء د. عائشة عبد الرحمن فى قيمة الكتاب وذلك فى كتابها « الغفران » القاهرة ١٩٥٤ فقد أنكرت أن يكون لدانتى أية صلة بالادب الاسلامى عموما ، مقارنة بين عمل دانتى ورسالة الغفران ، مشيدة بالاولى على حساب الثانية .وكأن عمل بلاثيوس هو رد الكوميديا الالهية الى رسالة المعرى متجاهلة المصادر الاسلامية الأخرى التى أشار اليها المستعرب الاسبانى ، وقد رد عليها مترجم الكتاب الى العربية فى مقدمته التى تناول فيها أهمية الكتاب (٢٦) يقول دوق البا فى مقدمته للطبعة الانجليزية أن هذا الكتاب هو أهم اكتشافات ميجيل أسين بلاثيوس ، وهو الاكتشاف الذى بنيت عليه شهرته (٢٧) وقد أقر نلينو بأن الكتاب عظيم القيمة باعتباره فتحا جديدا لدراسات القرون الوسطى عموما من حيث أنه أثبت تسلل الأفكار الاسلامية عن الحياة الاخرى الى المعتقدات الشعبية المسيحية الغربية » (٢٨) .

وتتضح لنا العلاقة بين عمل دانتى ومصادره الاسلامية فى عرضنا باختصار لمحتويات عمل بلاثيوس وفصوله المختلفة وهى تدور على التوالى حول :

— مقارنة قصة الاسراء والمعراج الاسلامية بكوميديا دانتى ، الفصل الاول، الذى يتناول فيه أصل القصة « روايات الاسراء » ، روايات المعراج ، وتداخل قصتى الاسراء والمعراج ، ثم تعليقات المفسرين على القصة ، فالقصص الرمزية الصوفية المستقاة من قصة المعراج ، لدى البسطامى وابن عربى الذى توفى قبل ميلاد دانتى بخمس وعشرين سنة يقول بلاثيوس : « لا شك فى أن وجوه التشابه

---

(٢٦) مقدمة دوق البا للطبعة الانجليزية انظر أسين بلاثيوس : أثر الاسلام فى الكوميديا الالهية ترجمة جلال مظهر مكتبة الخانجى ، القاهرة ١٩٨٠ ص ٧

(٢٧) المرجع السابق ص ٨

(٢٨) المرجع السابق ص ١٤ ، ١٥ ، ١٦

بين هذه الرحلة الرمزية وعروج دانتى الى السماء انما تبدو واضحة جدا . والحق أن التعمق فى دراسة الفقرات التى لخص فيها دانتى فى مؤلفيه Monarchia و Epistola a Can Grandc della scala المعانى الغامضة التى تنطوى عليها الكوميديا الالهية ، انما يبين لنا بوضوح تام كيف يتفق تفسير دانتى لمراميه مع قصة ابن عربى الرمزية» (٢٩) ويعرض لنا ملامح التشابه فى أحداث كل من القصتين لتوضيح هذا التطابق ويخرج من ذلك أنهما متشابهان فى مادة الصياغة، والأحداث ، والمرمى الرمزى وفى شخصياتهما الرئيسية والثانوية ، وفى تصميم سماوات النظام الفلكى ، وفى الاتجاه التعليمى للافكار التى قدمها كل منهما (ص ٦٥) وأخيرا يعرض للمحاكيات الأدبية للقصة خاصة المعرى فى «رسالة الغفران» (ص ٦٦ – ٧٩) ثم يلخص المقارنات بين عمل دانتى والآثار الاسلامية .

ويقارن فى الفصل الثانى الكوميديا الالهية بقصص اسلامية أخرى عن الحياة بعد الموت (ص ٨٨) فيعرض للنار الاسلامية فى الكوميديا الالهية ، والمطهر الاسلامى (الصراط) فى الكوميديا الالهية ، وجنة الاسلام الأرضية فى الكوميديا الالهية ، وكذلك جنة الاسلام السماوية فى الكوميديا الالهية ، ولا ينسى أن يؤكد أن اللاهوت المسيحى أصل لهذه التصورات يقول : «تشرب الفلاسفة والصوفيين المسلمون أفكارا استقوها من اللاهوت المسيحى ومن ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة ، ومن ثم عملوا على التخلص التدريجى من التصور الحسى للجنة ، وذلك من خلال اعطائهم للنعائم المادية للجنة معانى صوفية رمزية» (ص ١٤١) .

ولتأكيد فرضه يتناول الملامح الاسلامية فى القصص المسيحية السابقة للكوميديا الالهية فى الفصل الثالث . يقول : «أما طريقة البحث والمقارنة هذه فقد حملت فى طياتها استنتاجا لم أكن أتوقعه ، فهى لم تؤكد فحسب أن الأصول الاسلامية كانت نماذج لملامح فى الكوميديا الالهية ، وانما كشفت أيضا عن الأصل الاسلامى لقصص القرون الوسطى المسيحية ذاتها ، ومن ثمة ألقت ضوءا قويا على الموضوع بأكمله» (ص ١١) . فيعرض بعد مقدمة قصص رؤى النار ، وقصص وزن الحسنات والسيئات ، وقصص الجنة ، قصص الرحلات البحرية (وقد دارت موضوعات هذه القصص أيضا حول زيارة لأماكن ليست فى متناول الانسان العادى ، يمكن وصفها بأنها من مناطق الحياة الاخرى (ص ١٩٧) ، قصص النائمين ، وأبطال هذه القصص أمراء أو رهبان يعودون الى ديارهم بعد أن يزوروا الجنة الأرضية وهم يعتقدون أن غيابهم لم يدم أكثر من عدة ساعات أو يوم واحد فى حين يكونوا قد غابوا فى واقع الامر سنين طويلة أو قرونا بأكملها

---

(٢٩) بلاثيوس اثر الاسلام فى الكوميديا الالهية ص ٦٣

(ص ٢٠٩) ، وقصص الراحة من العذاب وقصص تنــازع الملائكة والشياطين حول حيــازة روح الميت ويعرض فيها قصص حول سجلات الحساب ، وحول تجسد الفضائل والرذائل ، وحول تجسد أعضاء الجسم .

وفى الفصل الرابع والاخير يتنــاول أرجحية انتقــال النماذج الاسلامية الى أوربا المسيحية ، وعلى الأخص لدانتى . ويعرض فيه الاتصال بين الاسلام وأوربا المسيحية فى القرون الوسطى ، وانتقال قصص الحياة الأخرى الاسلامية الى أوربا والى دانتى ، وفى الفقرة الرابعة يؤكد أن «افتتان دانتى بالثقافة العربية أمر يؤكد الافتراض القــائل بالمحاكــاة» (ص ٢٤٥ — ٢٤٩) ويرى فى الفقرة الاخيرة أن «المشابهات القريبة بين أفكار دانتى وأفكــار ابن عربى تزودنا ببرهان آخر على الرأى القائل بالمحاكاة . يقول لقد تصور كل من الكاتبين أفكــاره وألف مؤلفه بنفس الطريقة . فقد كتب كل منهما مؤلفه بنفس الدافع الشخصى ، وتبع كلاهما نفس الطريقــة فى التفسير الرمزى لمــوضوع الحب فى قصائدهمــا . والحق أن النصيب الذى يستحقه ابن عربى وهو من اسبانيا (لاحظ هذه العبارة) — وعلى الرغم من أنه مسلم — فى المجد الأدبى الــذى حققه دانتى أليجيرى فى قصيدته الخالدة ، أمر لا يمكن تجاهله بعد الآن» (ص ٢٦٢) .

٣ ــ ٢ — والعمل الثالث الذى نعرض له الآن هو دراسة بالاثيوس « أبو العباس بن العريف وكتابه محاسن المجالس » الذى ترجمه الدكتور الطاهر أحمد مكى فى كتابه دراسات أندلسية فى الأدب والتاريخ والفلسفة ، القاهرة ١٩٨٠ . وقد درس الأستاذ المصرى فى اسبانيا واهتم كثيرا بأعمال بلاثيوس ، كتب عنه فى مجلة الهلال المصرية ١٩٧٦ وترجم بالاضافة الى هذه الدراسة عملين هامين من أعمال مستشرقنا ــ وان كانا لم يريا النور وهما : «ابن مسرة ومدرسته » (٣٠) وكتاب «ابن حزم القرطبى» (٣١) . وهو يخبرنا فى مقدمة تحقيقه لكتاب «الأخلاق والسير فى مداوة النفوس» لابن حزم ، أن أول ترجمة لمؤلف كامل من أعمال ابن حزم قــام بها المستشرق الاسبــانى آسين بلاثيوس لكتــاب الأخلاق والسير .. وصدرت عن جمعيــة تشجيع الــدراسات والبحوث العلميــة» مركز الدراسات التاريخية ، مدريد ١٩١٦ مع مقدمة تحدث فيها بلاثيوس عن المؤلف والكتاب ،

---

(٣٠) يقول : «أكمل كاتب هذه السطور ترجمة كتابين من تأليف بلاثيوس هما : ابن حزم القرطبى ابن مسرة ومدرسته ، وسوف يدفع بهما الى النشر ، ان وجد الناشر» مجلة الهلال ، القاهرة ١٩٧٦ ص ٤٩

(٣١) المصدر السابق ، نفس الموضع ، و د. الطاهر مكى : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١ ص ١٠ ، ٢٠٨ . ومقدمة تحقيقه لكتاب ابن حزم : الأخلاق والسير . دار المعارف . القاهرة ١٩٨١ ص ٩

وفهارس للأعلام وكشافا تحليليا للموضوعات . وهو يرى أن بلاثيوس لم يكن وهو يترجم الكاتب مستشرقا عاديا ؛ فقد تخصص فى الفلسفة الاسلامية بعامة والجانب الاندلسى فيها بخاصة . وخص ابن حزم بأعظم دراسة له نعرفها حتى الآن فى أية لغة بما فيها اللغة العربية وشغلت الجزء الاول كاملا من ترجمته لكتاب «الفصل فى الملل والنحل» وجاءت فى خمسة أجزاء ، برلين ٢٧ – ١٩٣٢ . ويشيد بترجمته ويوجه له بعض النقد فى ترجمة عبارات قليلة (٣٢) .

ان بلاثيوس يتحرى الدقة فى الموضوعات التى يختارها ومثال ذلك دراسته لابن حزم وترجمته لكتاب «الفصل فى الملل والنحل» . فقد بذل جهودا عظيمة لاعطاء ابن حزم المكانة التى تليق به كمفكر وفقيه عظيم كما يخبرنا د. محمد بن عبود فى دراسته «منهجية الاستشراق فى دراسة التاريخ الاسلامى» ويعرض لموضوعات كتابه عن ابن حزم الذى يتناول : تحليل للمصادر الغربية والشرقية المتوفرة عن حياة ابن حزم ، وتتناول أفكاره السياسية وحياته الأدبية ، وتكوينه الفقهى ، والمدارس المختلفة التى أثرت فى فكره ، كما تتناول ابن حزم الفقيه الشافعى القاضى الظاهرى ، ومد رقعة مقاييسه الظاهرية لتشمل حقل الدين » وتعاليمه عن التوفيق بين العقل والدين ، وابن حزم الجدلى ، وابن حزم فى مالوركا وشخصيته واعتزاله وموته ، وأعماله ثم مدرسته ، ثم تلاميذه ابن حزم الذين تلقوا عنه شخصيا وأتباعه خلال القرون من الخامس حتى العاشر للهجرة، متتبعا آثار ذلك وهداه حتى وصل الى القرن العشرين .

ويتضح مما سبق جهده الكبير فى دراسة ابن حزم وربط حياته وأفكاره بالاطار العام الذى تنتمى اليه . ومن هنا أهمية نشر ترجمة الطاهر مكى لهذا العمل . وقد أشرنا اليه بالتفصيل لبيان جهدين : أولهما جهد بلاثيوس وجهد المترجم الذى قدم عدة أعمال عن ابن حزم وعدة دراسات عن بلاثيوس . نتوقف أمام ترجمته عن زاهد المرية «أبى العباس بن العريف وكتابه محاسن المجالس» . وابن العريف صوفى مجهول بيننا رغم أن كتابه سبق أن طبع فى القاهرة منذ حوالى قرن من الزمان ، وقام بلاثيوس بطبع الكتاب بالعربية وترجمه للغة الاسبانية فى مدريد ١٩٣١ وهو لا يقف عند حد الزاهد وحده ، وانما يلقى الضوء على الحياة الثقافية فى مدينة المرية (٣٣) . وهو يعرض لحياته ، ومؤلفاته ،

---

(٣٢) د. الطاهر مكى : مقدمة تحقيق كتاب ابن حزم : الأخلاق والسير ، ص ٦٦ ، ٦٧

(٣٣) نشر بلاثيوس هذه الدراسة فى مجلة جامعة مدريد عام ١٩٣١ ، المجلد الثالث ، صفحات ٤٤١ – ٤٥٨ ، وأعيد نشرها ثانية فى أعماله المختارة ، المجلد الاول ص ٢١٧ – ٢٤٢ ، مدريد ١٩٤٦ وترجم الدراسة نفسها الى الفرنسية ف. كفلييرا F. Cavallera وجعل منها مقدمة لترجمة كتاب محاسن المجالس ، ونشر مع الترجمة النص العربى ، وكان الكتاب الثانى فى سلسلة «النصوص غير المنشورة المتصلة بالتصوف الاسلامى» باريس ١٩٣٣

وكتاب محاسن المجالس ومخطوطاته ، ثم ترجمة الكتاب الى الاسبانية ، وتحليل الكتاب مع بيان أهميته وأسلوبه الأدبى . مع ملاحق من الفتوحات المكية التى يشير فيها ابن عربى الى ابن العريف . وان كان المترجم لم ينقلها للعربية واكتفى ببيان موضعها من طبعة القاهرة (٣٤) .

اسمه كاملا : أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله ، يكنى أبا العباس ، ويعرف بابن العريف من قبيلة صنهاجة ، وأبوه أصلا من طنجة ، وكان بقصبة ألمرية تحت حكم أسرة معن بن صمادح (٣٤٥) . وكانت ألمرية فى ذلك العصر البؤرة الأولى للصوفية والزهاد فى الاندلس ، ولم تتلاشى المبادىء الصوفية لمذهب ابن مسرة ، وظلت قائمة دينيا خلال القرون التى تلت وفاة مؤسسه فى عدة مراكز ثقافية فى جنوب اسبانيا (ص ٣٤٦) . وعن ترجمة الكتاب الى الاسبانية يقول : «حاولت فى ترجمتى الاسبانية لكتاب محاسن المجالس أن أعكس فكر المؤلف فى أصالته ، وأن أنقل مذهبه بكل أمانة ، وهو أمر صعب للغاية فيما يتصل بنص صوفى عربى تكثر فيه المصطلحات ، وليس لها دائما مقابل فى اللغة الاسبانية» (ص ٣٥٣) . وفى تحليل كتاب محاسن المجالس يقول : «الموضوع الرئيسى لهذه الرسالة دراسة منازل طريق التصوف على النحو التالى : المعرفة ، والارادة ، والزهد ، والتوكل، والصبر ، والحزن ، والخوف، والرجاء ، والشكر، والمحبة والشوق . وفى الفصل الثالث عشر أوجز ابن العريف كل مذهبه وأضاف الى هذه المنازل العشرة منزلتين أخريين لا يوجدان فى الفصول السابقة ، وهما : التوبة ، والأنس (ص ٣٥٤) . ومن أسباب اهتمامه برسالة ابن العريف وأهميتها فى تاريخ التصوف ، هو التأثير الخصب الذى أحدثه ابن عربى فى تطور نظرية وحدة الوجود الاسلامية فى العالمين العربى والفارسى على السواء (٣٥) نجدها لدى ابن العريف فى صورة اولية (٣٦) .

٤ ــ ٢ — والعمل الأخير الذى نعرض له هو ترجمة دراسة بلاثيوس لابن السيد البطليوسى الذى ضمنها محقق كتاب البطليوسى «الحقائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة» تحقيقه وقد نقل الدراسة عن الاسبانية د. سيمون حايك ، وتشغل الترجمة صفحات ١٤١ – ١٥٢ من التحقيق الصادر فى دمشق ١٩٨٨ . وفى هذه الدراسة يقدم بلاثيوس صورة للبطليوسى غير تلك المعروفة لدى الكتاب الذين أرخوا له وكتبوا عنه مثل ابن بشكوال ، الضبى ، ابن خلكان،

---

(٣٤) يذكر الطاهر مكى صفحات الملاحق من طبعة القاهرة ، طبعة بولاق ١٢٩٣ هـ وهى : الجزء الاول ص ١١٩ ، ٢٢٧ ، ٢٩٧ ، ٢٦٣ ، والجزء الثانى صفحات ١٢٨ ، ٤٢١ ، ٨١١ ، والثالث ص ٥٢٠ ، والرابع صفحات ١٠٥ ، ١١٧ ، ٧١٤

(٣٥) د. الطاهر أحمد مكى : دراسة أندلسية ص ٣٥٩

(٣٦) المصدر السابق ص ٣٥٨

ابن خاقان الذين تركوا جانبا – مواهبه الحقيقية ؛ أى « المفكر والفيلسوف » . ويرى أن مؤلفات هذا الرجل الفلسفية فى تأريخ الفلسفة الاسلامية الاسبانية تمثل نواة تلك الفلسفة المتخصصة التى ولدت عند ابن باجة وابن طفيل وابن رشد . وبلاثيوس فى دراسته يعرض لحياة البطليوسى (ص ١٤١ – ١٤٤) ومؤلفاته ، وتحليل كتاب الاقتضاب ، وتحليل كتاب الانصاف ثم تحليل كتاب الحدائق . ويحيل رضوان الداية الى تحقيقه لكتاب الانصاف موضحا أن فى عبارات بلاثيوس شيئا من الغموض واللبس (٣٧) ويخبرنا أنه ترك المقدمة (مقدمة بلاثيوس) كما هى لم يحذف منها شيئا خصوصا تقويمه لكتب ابن السيد البطليوسى التى اطلع عليها ، وأن ما أورده عن كتاب الانصاف ففيه أحكام نظر كثيرة (٣٨) .

ويستدل حسن عبد الرحمن علقم فى دراسته الجوانب الفلسفية فى كتابات ابن السيد البطليوسى من اشارة بلاثيوس الى رقم مخطوط كتاب الحدائق أنه نفس رقم مخطوط « شرح الخمس مقالات الفلسفية عند بروكلمان وأنهما كتاب واحد ، أو بمعنى أدق الاخير جزء مقتضب من الاول» (٣٩) ويشير الباحث فى سياق حديثه عن ابن السيد وابن رشد – فى دراسته وهى أصلا رسالة ماجستير بالجامعة الاردنية – الى فضل الاستاذ المشرف فى توجيهه لاكتشاف تأثر ابن رشد بابن السيد .. (ص ١٨٤) وتلك مسألة أفاض فيها بلاثيوس وهو أول من نبه اليها وهو ما يؤكده الباحث فعلا فيما بعد (٤٠) . وهو يعتمد على بلاثيوس أيضا فى بيان اهتمام كهنة اليهود وفلاسفتهم بكتاب الحدائق (٤١) .

– ٣ –

أما عن الدراسات التى تناولت أعمال بلاثيوس وتحقيقاته وعرضت لها أو ناقشت منهجه وما طرحه من قضايا ، أو انطلقت من كتابات لبحث مشكلات مختلفة ، أواستدركت عليه فهى موضوع هذا القسم من الدراسة . وسوف نعطى فكرة موجزة عن أعماله قبل بحث كيفية تعامل الكتاب العرب معها .

---

(٣٧) د. محمد رضوان الداية ، محقق كتاب البطليوسى : الحدائق ، دار الفكر دمشق ، سوريا ١٩٨٨ ص ١٤٧ هامش ٢

(٣٨) المصدر السابق ص ١٣٧

(٣٩) حسن عبد الرحمن علقم : الجوانب الفلسفية فى كتابات ابن السيد البطليوسى ، دار البشير ، عمان ١٩٨٨ ص ٣٩ – ٤٠

(٤٠) المصدر السابق ص ٢٠٠

(٤١) المصدر نفسه صفحات ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥

وقد أشار نجيب العقيقى فى الجزء الثانى من كتابه المستشرقون الى بلاثيوس وآثاره (٤٢) . ولأننا لا ننوى أن نقدم سردا بأسماء هذه المؤلفات ، فقد أشرنا الى بعضها وسنعرض فى هذه الفقرة بعضا منها ، فنكتفى فقط بتصنيف مؤلفاته الى ثلاث مجموعات كما فعل ميجيل كروث ايرنانديث فى دراسته «معنى وحدود الفكر الاسلامى عند آسين بلاثيوس » ــ وهو من الباحثين الذين تابعوا مستشرقنا(٤٣) وأعمال بلاثيوس هى :

١ — المفكرون ومدارس الفكر الاسلامى .
٢ — العلاقات بين الاسلام والعالم الغربى المسيحى .
٣ — ما قدمته المسيحية من اراء للاسلام الذى أعادها بدوره مزيدة ومنقحة للفكر المسيحى «الاسلام من منظور المسيحية» .

وان كنا نلاحظ تداخل بعض الاعمال فى أكثر من مجموعة مثل كتابيه عن ابن عربى ، وابن مسرة الذين يمكن تصنيفها فى أى من المحاور الثلاثة .

وسوف نتوقف أمازم بعض مؤلفات بلاثيوس لنرى الطرق المختلفة التى تعامل بها الأساتذة العرب مع أفكاره ، وأول هذه الاعمال « ابن مسرة ومدرسته » .

١ — ١ — ٣ فى دراسته «الخيال والشعر فى تصوف الاندلس» ١٩٨١ يعرض سليمان العطـار — المتخصص فى الدراسات الاندلسية — ما قدمه بلاثيوس ، أكبر جهد للتـأريخ للتصوف الاسلامى فى الاندلس» . ويتوقف عند دراسته ابن مسرة فالمستعرب الاسبانى يعرض لبدايات التصوف قبل ابن مسرة ، وبذكر ابن مسرة تبدأ محاولة جريئة وجديرة بالاعجاب حقا يقوم بها مستشرقنا الاسبانى ، ليقدم لنـا هذا الفيلسوف المتصوف المعتزلى موضحـا أهم النقـاط التى تميـز شخصيته « التى جعل منها أسطورة حقيقية » ثم يعقد فصلا عن أنبـاد وقليس «لأنه قد ورد فى المصادر العربية أتباع ابن مسرة لتعاليمه» ويتتبع امتداد تعاليم ابن مسرة حتى عصر ابن عربى الذى اكتملت على يديه صورة التصوف الاندلسى، ويتـأثر بها ابن عربى نفسه فى مسائل جوهرية ، ثم يركز على أهميـة ابن عربى

---

(٤٢) نجيب العقيقى : المستشرقون جـ ٢ دار المعارف ط ٤ ، القاهرة ص ١٩٤ — ١٩٦ . «لم يكن فى مقدورى أن يرى هذا العمل النور ، دون العودة الى الاعمال العظيمة التى ألفها بلاثيوس حيث عكفت أكثر من عشر سنوات على دراسة أعماله التى افادتنى فى فصول هذا الكتاب» انظر ايرنانديث: معنى وحدود الفكر الاسلامى عند اسين بلاثيوس . أعمال مؤتمر الحضارة الاندلسية . مجلة كلية الاداب جامعة القاهرة . العدد ٥٢ . ١٩٩٢ ص ٢٨١ — ٢٨٢

(٤٣) تابع ميجيل كروث ايرنانديث بلاثيوس كما كتب فى مقدمة دراسته «الميتافيزيقـا عند ابن سينـا» ٤٩٤٩ يقول : «ان أعمال بلاثيوس كانت قد اثرت وانضجت مجالات البحوث ، ولهذا رأيت أن أسير فى هذا الطريق المفتوح وأخوض فى دراسة تـاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ، وان هذه الدراسة تمت وأصبحت ممكنـة بفضل آسين بلاثيوس» . وكتب فى «الفلسفة الاسبـانية الاسلامية» ١٩٥٧ .

كمصدر متكـامل للتصوف الاندلسى السرى جاعــلا من هذا المتصوف الكبير صورة لابن مسرة «وان كان ابن عربى أكثر جرأة من ابن مسرة فيما ادعاه من وجود مادة جوهر الجوهر التى يشترك فيها الله والانسان بينما نرى أن ابن مسرة قد نزه الله عن هذه المشاركة . ومما سبق يستنتج الباحث (بلاثيوس) — ونحن معه فى ذلك حتى لو تحفظنا مع منهجه — ان فكر ابن مسرة صار مدرسة فكرية صوفية تمتــد فى الاندلس حتى يصل الأمر باسبــانيا المسلمة الى آن تنجب أعظم صوفية الاسلام ، ومن ثم صارت اسبانيا منذ ابن مسرة وبسببه وطن الصوفيين العظام المسلمين ولقرون بعد ذلك كان من المحتم أن تصير عن طريق سانت تريزا وسان خوان دى لا كروث وطن الصوفيين العظام المسيحيين» (٤٤) .

ويوظف سليمان العطار نتائج أبحاث بلاثيوس — مع تحفظه على المنهج وبعض التحليلات — فى أبحاثه كما يتضح فى قوله : «لو أخذنا بالتصور الوارد فى فكرة «ابن مسرة ومدرسته» عند بلاثيوس ؛ وهو التصور القائل بامتداد التصوف فى نهــاية القرن الثالث حتى بدايــات الظهور الرسمى للتصوف فلنا أن نسأل هل صاحب هذا الامتداد شعر تصوفى ؟ (٤٥) واذا بحثنا عن أوليات شعر التصوف فاننا لن نلتقى الا بأشعار زهدية عادية حتى يقابلنا — كما يضيف العطار — أول شعر للتصوف جدير بمكان فنى فى الشعر من ناحية ، وبمكان فى التعبير عن وجدانات العشق الصوفى من ناحية أخرى ، ألا وهو ديوان ترجمان الأشواق» لابن عربى فى أواخر القرن السادس عشر (٤٦) . ان هذه التقديمة النظرية التى يستند فيها الباحث المصرى على المستشرق الاسبانى لا غنى عنها لدراسة شعر التصوف عامة فى الاندلس ، اعتبارا من البدايات الحقيقية لهذا الشعر على يد ابن عربى نفسه فى نهايات القرن السادس الهجرى .

٢ — ١ — ٣ وفى تحقيق محمد كمال جعفر للتراث الصوفى لابن مسرة ، يقدم لاول مرة فى العربية رسالتين للصوفى الأندلسى هما : «رسالة الاعتبار» و «رسالة خواص الحروف» القاهرة ١٩٨٢ ، وتظهر فى مقدمة تحقيقه أفكار بلاثيوس خاصة فيما يتعلق بأثر نشر هاتين الرسالتين ، الأمر الذى سيتيح الفرصة لالقاء الضوء على كثير من المسائل والحقائق الفلسفية والصوفية فى فكرنا الاسلامى وذلك مثل :

— حقيقة تأثير ابن مسرة فى ابن عربى بعد تأثره بالتسترى .

— حقيقة الارتباط بين فكرة ابن مسرة واخوان الصفا .

---

(٤٤) د. سليمان العطار : الخيال والشعر فى تصوف الاندلس ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ ص ١٥ .

(٤٥) المصدر السابق ص ٢٦

(٤٦) الموضع نفسه .

– حقيقة ارتباط العالم والمعلوم عند ابن مسرة وابن رشد فى الاسلام والاكوينى فى المسيحية (٤٧) .

– القاء الضوء علىمسألة الكلام الالهى وحقيقة الخلاف حولها فى الفرق الاسلامية . وهو فى حديثه عن ابن مسرة سيرة ودراسة (ص ١٧ وما بعدها) يحيلنا فيما يتعلق بالآراء والجوانب التاريخية الى كتاب بلاثيوس ابن مسرة ومدرسته ، مدريد ١٩١٤ . وكذلك يعتمد عليه كلية فى عرضه مذهبه الفلسفى يقول : «يرى الباحث الجاد آسين بلاثيوس أن أصول المذهب الفلسفى لابن مسرة تدور حول المذهب الأمبيدوقليسى» (٤٨) . ويقف طويلا للمقارنة بين ابن مسرة وامبيدوقليس (ص ٣٦ – ٤٠) . ويلاحظ احالة توجه مدرسة ابن مسرة الى الفنوص الذى قال به بريسلين فى القرن الرابع للميلاد (٤٩) وأن بلاثيوس وفيليب حتى يتفقان على أن مدرسة ابن مسرة قدمت نشاطها خلال ابن جبيرول الفيلسوف اليهودى (ت ١٠٥٨ ، أو ١٠٧٠ م) (٥٠) .

٣ – ١ – ٣ ونجد لدى شيخ الباحثين العرب فى الدراسات الاندلسية الدكتور محمود مكى مواصلة واكمالا لبعض ما فات بلاثيوس فى بحثه عن ابن مسرة . حيث قدم لنا فى المؤتمر الثالث للدراسات الاندلسية دراسة عن «بدايات التصوف الاندلسى ، ما قبل ابن مسرة» يستدرك فيها على دراسة ؛ المستعرب الاسبانى . فاذا الفضل يرجع الى بلاثيوس فى أول دراسة جادة للتصوف الاندلسى منذ بداياته المبكرة والى اعادة بناء مذهب أول صوفى أندلسى كبير هو ابن مسرة (ت ٣١٩ هـ – ٩٣١ م) ، وانه ألحق بدراسته هذه قائمة بزهاد الاندلس السابقين على ابن مسرة منذ فتح الاندلس حتى أواخر القرن الثالث ، فانه على الرغم من الجهد الكبير الذى بذله آسين بلاثيوس فى تتبع هؤلاء الزهاد الذين كانوا تمهيدا وروادا للتصوف الاندلسى فان شيخنا قد استطاع بعد استقصاء للمصادر الاندلسية أن يقدم لنا أخبارا كثيرة عن بعض هؤلاء ممن يردوا فى دراسة مستشرقنا الكبير .

ودراسة التى يقدمها لنا مكى تحاول أن تتبين هذه البدايات حتى تقدم صورة مقاربة للحياة الروحية فى الاندلس حتى أوائل القرن الرابع الهجرى . لقد بدأت الحركة الصوفية فى الاندلس بما كان من الطبيعى أن تبدأ به ؛ أى بحياة زهدية

---

(٤٧) د. محمد كمال جعفر : مقدمة تحقيقه «من التراث الصوفى لابن مسرة» المجلس الاعلى للثقافة . القاهرة ١٩٨٢ ، ص ٥

(٤٨) المصدر السابق ص ٢٠

(٤٩) المصدر السابق ص ٤٢

(٥٠) المصدر السابق ص ٤٢

بسيطة ، وقد احتفظت لنا كتب التراجم بأخبار بعض من مارسوا مثل هذه الرياضات الدينية القائمة على حياة متقشفة ، وكان لهؤلاء مكانة عظيمة بين الشعب الاندلسى فى تاريخه المبكر . ويقدم لنا بعضا من هؤلاء الزهاد . «وممن نعرفه من هؤلاء الصالحين الاندلسيين خلال القرن الثانى الهجرى ثلاثة يصفهم كتاب التراجم والمؤرخين بأنهم « عباد الاندلس » : أولهم ميمون بن سعد مولى الوليد بن عبد الملك (٥١) . أما الزاهدان الثانيان فهما أبو الفتح الصدفورى ، وفرقد السرقسطى . وهناك العديد من الممارسات الزهدية التى نسبتها كتب التراجم الى بعض زهاد الاندلس خلال القرنين الثانى والثالث مثل مداومة الصلاة أو القيام أو الاضراب عن الزواج أو افتكاك أسرى المسلمين . وقد سجل بعض هذه الاخبار وأسماء ممارسى هذه الألوان من السلوك آسين بلاثيوس» ولو أننا عثرنا على المزيد منها مما يستدرك عليه» (٥٢) .

ومن هؤلاء : الزاهد أيوب البلوطى ، وقاسم بن ثابت السرقسطى (ت ٣٠٢ هـ/ ١٩١٤ م) ، وأبو وهب العباس القرطبى ، واجع بن مالك القبرى (ت ٢٩٩ هـ/ ٣١١ م) . وأول من بدأ لبس الصوف باعتباره من مظاهر التقشف والزهد قاضى قرطبة سعيد بن سليمان (ت ٢٤٠ هـ/٨٥٤ م) وأول من حمل لقب الصوفى فى الاندلس هو عبد الله بن نصر القرطبى (ت ٣١٥ – ٩٢٨ م) . ويشير مكى الى من رحل منهم الى المشرق وسجل ذلك فى كتاباته ، أو جمع سير العباد والزهاد المشارقة مثل : أحمد بن محمد الرومى القرطبى الذى يذكر فى ترجمته أنه لقى ابراهيم بن الجنيد الصوفى البغدادى ، وكذلك محمد بن وضاح القرطبى (ت ٢٨٧ ٩٠٠م) مؤلف أول كتاب جمع فيه أخبار الزهاد والزاهدات فى المشرق وعنوانه «العباد والعوابد» .

والشخصية التى يختتم بها دراسته ، والتى يعدها ممهدة للتصوف بمعناه الحقيقى وسابقة لابن مسرة هى شخصية بكر يمنى بن رزق التطيلى «الذى يدهشنا أن بلاثيوس أهمله تماما فى دراسته لابن مسرة» (٥٣) .

٢ – ٣ والعمل الثانى الذى نتوقف أمامه هو تحقيقات بلاثيوس لأعمال ابن باجة . حيث حقق له الرسائل التالية :

– من قول أبى بكر فى النبات ، مجلة الاندلس ، العدد الخامس ١٩٤٠ ص ٢٥٥ – ٢٩٩ .

---

(٥١) د. محمود على مكى : بدايات التصوف الاندلسى ما قبل ابن مسرة ، مجلة كلية الاداب ، جامعة القاهرة ، العدد ٥٢ ، ص ١٠

(٥٢) المصدر السابق ص ١١

(٥٣) المصدر السابق ص ١٥ – ١٨

- رسالة اتصال العقل بالانسان ، مجلة الاندلس ، العدد السابع ١٩٤٢ ص ١ – ٤٧ .
- رسالة الوداع ، مجلة الاندلس ، المجلد الثامن ١٩٤٣ ص ١ – ٨٧ .
- تدبير المتوحد ، مدريد عام ١٩٤٦ .

وان كان دنلوب D. M. Dunlop قد نشر جزءا من كتاب تدبير التوحيد قبل أن ينشر بلاثيوس النص الكامل للكتاب . وقد تسابق الباحثون العرب فى تقديم عدد من التحقيقات لبعض رسائل ابن باجة ومنها ما قد سبق لبلاثيوس نشره .

فقد نشر ماجد فخرى عدة رسائل تحت عنوان «رسائل ابن باجة الالهية» بيروت ١٩٦٨ . والملاحظ أن فخرى فى هذه الرسائل نشر ثلاثة نصوص سبق لبلاثيوس أن نشرها . ونشر معن زيادة «تدبير المتوحد» بيروت ١٩٧٨ ، وهذه هى النشرة الثالثة لهذا النص تضاف الى نشرة بلاثيوس ١٩٤٦ ونشرة فخرى ١٩٦٨ . يصف معن زيادة بلاثيوس بأنه «صاحب أكبر مساهمة معروفة فى دراسة ونشر أعمال ابن باجة» (٥٤) . ويضيف أن قراءة التدبير كما حققه بلاثيوس ، الذى نشره فى اسبانيا مع مقدمة اسبانية ، أوضح الحاجة الملحة لاعادة نشر هذا الكتاب باللغة العربية» (٥٥) . ولم يوضح لنا أية أسباب تدعو لذلك ، وقد أعاد أحمد فؤاد الأهوانى نشر رسالة الاتصال لابن باجة ضمن مجموع يحمل عنوان تلخيص النفس لابن رشد (٥٦) . وقد أعاد فى هذه النشرة ما سبق لبلاثيوس أن نشره . ونفس الامر حدث مع عبد الرحمن بدوى الذى قدم فى كتابه «رسائل فلسفية» بنغازى ١٩٧٣ مجموعة رسائل جديدة لابن باجة مع مقدمة لنشرته موضحا المخطوطات المعروفة للباحثين ، مشيرا الى أنه بالاضافة لمخطوطات بودلى باكسفورد Pococke ، وبرلين (٥٠٦٠) ، والاسكوريال (٦١٢) فان هناك مخطوطة رابعة بها رسائل جديدة هى مخطوطة طشقند رقم ٢٣٨٥ التى اعتمد عليها . وبعد أن يتناول نشرات رسائل ابن باجة السابقة يعرض للرسائل التى ينشرها وهى : «فى الوحدة والواحد» ، «فى الفحص عن القوى النزوعية» ، «فى المتحرك» و «القوى النزوعية» . وهو يذكر لنا تحقيقات بلاثيوس المختلفة لرسائل ابن باجة فى سياق تناوله لمحتويات هذه الرسائل (٥٧).

---

(٥٤) د. معن زيادة : مقدمة تحقيقه لكتاب ابن باجة تدبير المتوحد ، بيروت ١٩٧٨ ص ١٥

(٥٥) المصدر نفسه ص ١٦

(٥٦) د. احمد فؤاد الأهوانى (محقق) رسالة الاتصال لابن باجة ضمن تلخيص النفس لابن رشد ، النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٠

(٥٧) د. بدوى : رسائل فلسفية . منشورات الجامعة الليبية ، بنغازى ١٩٧٣ . ص ١٦٦ – ١٣٦.

ويعرض الباحث المغربي المحقق المدقق جمال الدين العلوى فى كتابه «مؤلفات ابن باجة ، الدار البيضاء ١٩٨٣ مجهود المستعرب الاسبانى ، فى الفصل الثانى عن مؤلفات ابن باجة المنشورة موضحا أهميته نشرته» لقد اعتمد بلاثيوس فى تحقيقه للنصوص الثلاثة الاولى (النبات ، اتصال العقل ، الوداع) على مخطوطى اكسفورد وبرلين ، ولعل معتمده فى نشر الرسالتين الثانية والثالثة كان أساسا على مخطوط برلين ، ومن ثم يمكن القول ، وخاصة بعد ضياع المخطوط الاخير ، أن بلاثيوس قد قدم للتراث الفلسفى فى الغرب الاسلامى وللمهتمين بهذا التراث وربما لابن باجة نفسه خدمة جليلة ؛ وذلك لأن المخطوط الآخر ، أعنى مخطوط اكسفورد لا يمكن الاعتماد عليه أصلا فى نشر الرسالتين المشار اليهما (٥٨) . ويشيد بجهد الرجل قائلا : «وبالرغم مما يمكن أن نقول اليوم عن هذه النشرات فسيظل آسين بلاثيوس على كل حال فضل البداية ؛ لأنه أول من اهتم بنشر نصوص لابن باجة . وهى نصوص من الأهمية بحيث لا نغالى اذا قلنا انها تنقل الينا الصورة الاخيرة التى انتهى اليها المشروع الفلسفى لابن باجة» (٥٩) .

٣ ـ ٣ — ونتناول فى هذه الفقرات عدة أعمال لبلاثيوس أشار اليها الباحثون العرب بايجاز ، وهى توضح جهود بلاثيوس فى دراسة الفكر الاسلامى من جهة ، واهتمامنا نحن به فى سياق بحثنا عن جهود المستعرب الاسبانى .

لقد اهتم بلاثيوس ببعض صوفية الاسلام من المشارقة الذين كان لهم حضور قوى ، وأهم هؤلاء الغزالى الذى كرس له أكثر من دراسة وتناوله فى سياق دراسات عامة . فقد كتب عن «العقيدة والاخلاق والتصوف لدى الغزالى» ١٩٠١، ومصنف فى «الغزالى والنصرانية» فى جزئين ، به تحليل عميق لكتاب الاحياء . مدريد ١٩٣٤ — ١٩٣٥ . و «دراسات نفسية عن معنى كلمة التهافت فى مصنفات الغزالى وابن رشد» المجلة الافريقية ، ١٩٠٦ ، وتصوف الغزالى ، جامعة القديس يوسف بيروت ، العدد ٧ ، عام ١٩١٤ .

ويشير بدوى فى كتابه «مؤلفات الغزالى» الكويت ١٩٧٧ الى المحاولات المختلفة للبحث فى مؤلفات حجة الاسلام ، تلك التى بدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر حين كتب ر. جوشه R. Gosche بحثه عن «حياة الغزالى ومؤلفاته» ١٨٥٨ مرورا بمكدونالد Macdonald، جولدزيهر ، ثم ماسينيون ، ويقف عند «أول بحث مفصل فى تمييز المنحول من الصحيح فى مؤلفات الغزالى ، وهو ذلك الذى قام به

---

(٥٨) جمال الدين العلوى : مؤلفات ابن باجة ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ١٩٨٣ ص ٣١ .

(٥٩) الموضع نفسه .

أسين بلاثيوس فى كتـابه الضخم «روحانية الغزالى» (أربعـة مجلدات ، مدريد ١٩٣٤ - ١٩٤١) ففى الجزء الرابع (ص ٢٨٥ - ٣٩٠) بحث فى كتب الغزالى من كـافة نواحيها ، وأورد ثبتـا بما يراه منحولا أو مشكوكـا فى صحته من هذه الكتب» (٦٠) .

٢ - ٣ - ٣ واذا تحولنا عن المحور الاول الذى يتناول فيه المفكرون ومدارس الفكر ، الى محاور العلاقات بين الاسلام والعالم الغربى المسيحى حسب تصنيف ميجيل كروث ايرنانديث يمكن أن نشير الى كتاب بلاثيوس «الاسلام على الطريقة المسيحية» الذى اهتم به د. حامد أبو أحمـد فى دراسته «عالميـة أدب التصوف الاسلامى» فهو يشير الى الرواج الكبير لطبعة الكتاب والاهتمام والحفاوة التى استقبلت بها . ويرجع أهمية ذلك لما تناولته من أثر للاسلام على تصوف المدرسة الكرملية فيما أطلق عليه «نظرية التأثير الاسلامى» . ويدرس بلاثيوس فى الجزء الثانى من الكتاب «مذهب ابن عربى الروحى» ، وهذا الجزء كما يذكر حامد أبو أحمد أهم ما فى الكتاب ويشتمل على حوالى ١١٥٤ صفحة من القطع الكبير وهى على النحو التالى : مصادر ابن عربى ومنهجه وخطته ، ويقارن بينه وبين الاتجاه الروحى المسيحى قبل الاسلام - كما رأينا فى كتابه الذى ترجمه بدوى - وفى الفصل الثانى : الأسس الرئيسية لهذا الاتجاه ، ووجودها فى الاسلام فى صورة مذاهب مستقلة ، والتمييز بين هذه المذاهب حسب ابن عربى والفصل الثـالث دراسة للانواع المختلفة للحياة الروحية وتعدد مناهج الحياة الروحية وثرائها فى تصوف الاندلس . والفصل الخامس الذى يتناول منهج الزهد أى التوجه نحو طريق الكمال ، وفى السادس يشرح بلاثيوس طريق الوصول الى الكمال الروحى ويبين أن سانت تريزا وسان خوان دى لا كروث يتفقان مع ابن عربى فى مسألة الحضور الالهى .

ويعلق د. أبو العلا عفيفى على دعوى بلاثيوس بارجاع روحية الغزالى ، بل روحية الاسلام كلـه الى مصادر أجنبيـة غير اسلامية أخصها المصدر المسيحى بقوله : «ويظهر أنـه فى هذه الدعوى الاخيرة يصدر عن عقيدة وخطة موضوعه أكثر من صدوره عن منطق البحث العلمى وحده» (٦١) ونفس الموقف تجده لدى محمد عبد الله الشرقاوى فى كتـابه «الاتجاهات الحديثـة فى دراسات التصوف الاسلامى» (٦٢) .

---

(٦٠) د. عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالى ، ط ٢ وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧ ص ١١

(٦١) د. أبو العلا عفيفى : مقدمة ترجمة كتاب نيكلسون فى التصوف الاسلامى وتاريخ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ص ك .

(٦٢) د. محمد عبد الله الشرقـاوى : الاتجاهات الحديثـة فى دراسات التصوف الاسلامى ، القـاهرة ص ٧٢ - ٧٦

ونجد لدى الدكتور أبو الوفا التفتازانى متابعة دقيقة لاعمال بلاثيوس حيث يستشهد بكتاباته ويشير اليها ويذكرها ضمن مراجعه ويعتمد على تحقيقاته ونشراته لبعض النصوص العربية مثل المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس ، مدريد ١٩١٦ و «فى اتصال العقل بالانسان» ١٩٤٢ . ففى دراسته عن ابن سبعين وفلسفته الصوفية يذكر نشرة بلاثيوس للمدخل لصناعة المنطق ويشيد بمقدمته التى لا غنى عنها للباحث فى تاريخ الفكر فى الاندلس وتطوره فى اسبانيا الاسلامية (٦٣) كما يعتمد على عمل بلاثيوس ابن السيد البطليوسى فى بيان الحركة الفلسفية فى اسبانيا (٦٤) . وعلى دراسته ابن مسرة ومدرسته (٦٥) كما يعرض لدراسته عن ابن العريف ونشرته لكتابه محاسن المجالس ، ورأى ابن سبعين فيه (٦٦) وتأثير الأخير فى ريمون ليل (٦٧) .

وفى دراستيه عن ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه وابن عياد الرندى يشير الى تأثير حكم ابن عطاء الله السكندرى وشرح ابن عباد عليها فى المدرسة الكرملية فقد وصف بلاثيوس هذا الشرح بسانه مرجعا كاملا فى النظرية الزهدية والتصوفية» (٦٨) ويبين بلاثيوس أوجه الشبه فى مسألة القبض والبسط بين جان دى لاكروا والشاذلية وابن عطاء الله (٦٩) .

وأخيرا نشير الى المقدمة التى تناول فيها د. جمال عبد الكريم العدد التذكارى الذى أصدرته مجلس كلية الاداب بمناسبة المؤتمر الثالث للدراسات الاسبانية وتكريم آسين بلاثيوس والتى أشار فيها الى أبحاث المؤتمر وموضوعاتها وبلاثيوس يقول : «لقد عقدنا هذا المؤتمر لنكرم عالما اسبانيا جليلا أفنى حياته فى خدمة العلم والاستشراق» ويشير الى أهم أعمال بلاثيوس واكتشافاته التى كانت سبب شهرته وهى بيان فضل اسبانيا المسلمة على كثير من روائع الابداع الانسانى فى الفلسفة والتصوف والأدب .

---

(٦٣) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته التصوفية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧٣ ص ٦٨

(٦٤) المرجع السابق ص ٧٠

(٦٥) المرجع السابق ص ٧٥

(٦٦) المرجع نفسه صفحات ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨

(٦٧) المرجع نفسه ص ١٨٧

(٦٨) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط ٢ القاهرة ١٩٦٩ ص ٩٣

(٦٩) المصدر السابق صفحات ٢٥٧ — ٢٥٨

تعـقيب :

لا يمكن انهاء هذه الدراسة والادعاء بأنها تناولت كل ما كتب وترجم لبلاثيوس فى العربية فلاشك أن هنـاك جهودا أخرى مغربية ربما لـم تصل الينا ، الا أن ما عرضنا له يكفى لبيان فضل العالم الاسبانى الذى سعينا فى الفقرة الاولى من هذا البحث لبيان ملامح صورته عند الكتابات العرب وتتلخص فى الاتى :

- اهتمام جاد أصيل ومثـابر على البحث والتحقيق الذى يتعلق بالفلسفـة والتصوف الاسلامى فى اسبانيا .
- بيان دور المسلمين فى التاريخ الثقافى الوطنى باعتبـاره مرحلة هامة من مراحل الثقافة الانسانية .
- الاتصال بين الفكر الاسلامى ومـا سبقه وتـأثيره على الفكر المسيحى التالى عليه .
- المنحى الدينى الذى يسيطر على كتاباته برده الى أصولها المسيحية .

الا أنه مما لا شك فيه للرجل خطة طموحه للتأريخ للفكر الاسلامى الاسبانى نشرا وتحقيقا ، بحثا وتأليفـا ، من أجل التـأكيد على دور الفلاسفة والصوفين فى العرب اثراء الفكر الانسانى .

وبهذا يتضح التأثير المتبادل بين الثقافة العربية الاسلامية من جانب والثقافة الاسبانية المعاصرة من جانب آخر كما يتضح الاهتمام الشديدالذى قدمه الكتاب العرب المعاصرين بالمستعرب الاسبانى الكبير الذى نحتفل بذكراه تدعيما لحوار الانا والاخر واثراء للجدل المتبادل بين الحضارات .

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

الصراع الأيديولوجى بين الأنا والآخر

فى رواية قنديـل أم هاشم

١ – اشكالية البحث .. لماذا .. ؟! :

أمر عظيم أن يتم الاحتفال بالذكرى الاولى لرحيل الاديب يحيى حقى (٧ يناير ١٩٠٥ – ٩ ديسمبر ١٩٩٢) فى اطار ندوة دولية ، يقيمها المعهد المصرى بمدريد فى اسبـانيا ، ذلك البـلد العزيز ، الذى له فى قلب العرب – أجمعين – مكـانة خاصة ، ومن ثم فقد فرض مكان الاحتفال اشكالية هذا البحث . ان اسبانيا جزء من أوربا .. وأوربـا اتصلت بمعظم دول الشرق العربى المسلم اتصالا عدوانيـا حربيا ، يهدف الى الاستعمار وفرض السيطرة العسكرية والحضارية فى آن واحد ، منذ حملة نابليون على مصر سنة ١٧٩٨ . وقد أفرز هذا اللقاء – غير المتكافىء .. وغير العادل .. بل غير الانسانى – صدمة حضارية وصراعا أيديولوجيا ، وفرض تساؤلا مصيريا **مؤداه : أين نحن منهم** .. وأين هم منا ؟ بعبارة أخرى : **ما موقف (الأنا) القومية** .. أيديولوجيا .. من (الآخر) الأوربى ؟ !

وقد شغلت تلك القضية الايديولوجية معظم رجـال السياسة والفكر والفن فى العالم العربى منذ بداية القرن التاسع عشر حتى اليوم . وقد اختلف رأى المفكرين العرب فيها اختلافـا ، يصل الى درجة التنـاقض التام . وان من يحاول أن يؤرخ فكريا للثقافة العربية الحديثة ، سوف يجد أن هذه القضية ، تكاد تعد أهم قضية شغل بها العقل العربى الحديث .

ان الاتجاه المحافظ : كان يرفض كل ما يأتى من أوربا رفضا تاما ، لأن الأخذ بالفكر الغربى ونظام الحياة فى أوربا ، سوف يؤدى الى أن تضيع ملامح الشخصية القومية : دينيا وفكريا وفنيا وأسلوب حياة . وقد تحول هذا الرأى الى مثل شعبى يقول : « ما فيش حاجة تيجى من الغرب ، تسر القلب » . ومن أهم أنصـار هذا الاتجاه من دعاة التنوير فى مصر : رفاعة الطهطاوى ، جمال الدين الأفغـانى ، محمد عبده ، مصطفى كمال ، محمد المويلحى ، مصطفى لطفى المنفلوطى ، مصطفى صادق الرفاعى .

وهناك اتجـاه آخر مجدد : يرى أن نـأخذ عن الغرب كـل شىء الا ما يمس العقيدة ، وأن السبيل الوحيد للتقدم هو السير على نهج الحضارة الأوربية فى كل مجال من مجالات الحياة والفكر والفن .. ويدعو الى هذا الاتجاه كثير من المفكرين الليبراليين أمثـال : أحمد لطفى السيد ، قاسم أمين ، محمد حسين هيكل ، طه حسين ، عباس محمود العقاد ، توفيق الحكيم ، سلامة موسى ، لويس عوض .

وقد ظل هذان الاتجاهان فى الفكر العربى الحديث متخاصمين ومتعاديين الى ما بعد الحرب العالمية الثانية (١٩٤٤) تقريبا ، حيث ظهر اتجاه توفيقى ، يدعو الى التصالح بين القديم الموروث وبين الجديد الوافد .

وقد شارك كاتبنا فى هذه القضية الساخنة برواية كتبها سنة ١٩٣٩ ، ونشرها سنة ١٩٤٤ ، وهى « قنديل أم هاشم » . وقد عبر فيها — أدبيا — عن رؤيته ازاء تلك القضية . وبناء على هذا تنجم اشكـالية بحثنا ، وهى : ما رؤية يحيى حقى ازاء قضية الصراع الأيديولوجى بين الأنا الشرقى .. والآخر الغربى .. ؟! والى أى مدى استطاع أن يوفق فى حل عقدة هذا الصراع ؟

* * *

٢ — القضية .. والرواية العربية :

اذا كان حقى قـد عالج قضيـة الصراع الأيديولوجى بين الشرق والغرب فى احدى رواياته .. فـان هذا أمر غير جديد .. بالنسبة لتـاريخ الرواية العربية ، فقد تناولتها الأعمال التالية :

أ — فى مصر :

١ —	على مبارك	: علم الدين	١٨٨٢
٢ —	محمد المويلحى	: حديث عيسى بن هشام	١٩٠٦
٣ —	طه حسين	: أديـب	١٩٣٥
٤ —	توفيق الحكيم	: عصفور من الشرق	١٩٣٩
٥ —	يحيى حقى	: قنديل أم هاشم	١٩٤٤
٦ —	عادل كامل	: مليم الأكبر	١٩٤٤
٧ —	فتحى غانم	: الساخن والبارد	١٩٥٨
٨ —	يوسف ادريس	: السيدة فيينا	١٩٥٩
٩ —	محمد جلال	: حب فى كوبنهاجن	١٩٨٠
١٠ —	يوسف ادريس	: نيويورك ٨٠	١٩٨٠
١١ —	يوسف ادريس	: رجال وثيران	١٩٨١

ب – فى لبنان وسوريا والاردن :

١٢ – سهيل ادريس	: الحى اللاتينى	١٩٥٤
١٣ – حنا مينة	: الربيع والخريف	١٩٨٢
١٤ – جمعة حماد	: بدوى فى أوربا	١٩٨٥

جـ – فى السودان :

١٥ – الطيب صالح	: موسم الهجرة للشمال	١٩٦٥

د – فى المغرب :

١٦ – عبد المجيد بن جلون	: فى الطفولة	١٩٥٧
١٧ – عبد الله العروى	: الغربة واليتيم	١٩٦٠
١٨ – محمد زفزاف	: المرأة والوردة	١٩٧٢

هـ – فى الجزائر :

١٩ – عرعار محمد العالى	: مالا تذروه الرياح	١٩٧٨
٢٠ – سعدى ابراهيم	: المرفوضون	١٩٨١

وأقدم رواية تناولت هذه الموضوع صدرت سنة ١٨٨٢ (علم الدين) ، وأحدث رواية صدرت سنة ١٩٨٥ (بدوى فى أوربا) .. أى أن هذه القضية – قضية الصراع بين الشرق والغرب – قد شغلت الرواية العربية على مدى قرن كامل ، ولا أظن أن بابها سوف يغلق ، فلا يزال الصراع قائما ، ولن تتوقف الرواية عن تصويره والتعبير عنه . بيد أننا نود أن نشير اشارة عابرة بالنسبة لتناول الرواية – أو غيرها من الأنواع الادبية – لقضية فكرية .. وهى أن الاعمال الادبية تعبر عن رؤية فردية – فى المقام الاول – وليس شرطا أن تتطابق رؤية الكاتب مع رؤية أمته ، لأنه مضى حين من الزمان ، كان النقاد فيه مولعين بقضية التعميم فى التفسير ، بمعنى أن البطل فى أية رواية يعبر بالضرورة عن موقف شعبه . وهذا أمر ، لم تعد تتحمله التوجيهات الجديدة فى النقد المعاصر (١) .

٣ – ملامح السيرة :

ولد كاتبنا فى حى شعبى من أحياء القاهرة القديمة .. هو «السيدة زينب» حارة الميضة ، وعاش فيه سنوات الطفولة الباكرة . وترك هذا المكان الشعبى

---

(١) طه وادى : صورة المرأة فى الرواية المعاصرة ، ط. دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٠٤ .
على الراعى : دراسات فى نقد الرواية ، ط. المؤسسة المصرية ، ١٩٦٤ ، ص ١٦٦ .

الدينى بصمات واضحة فى نفسه وفى أدبه . وكان أبواه على صلة قوية بالثقافة العربية القديمة ، كما كان بعض أعمامه واخوته على معرفة بالثقافة الحديثة . وهو يشير الى هذا بقوله : «نشأت فى بيئة تعشق القراءة .. والدتى وأبى .. وكذلك أخى الأكبر ابراهيم ، الذى كون لنفسه مكتبة عربية وانجليزية ، كانت أول معين أستقيت منه . وقد شارك أخى ابراهيم فى تحرير جريدة «السفور» . أما أخى اسماعيل فقد ألف مسرحية لم تمثل ، بالاضافة الى جهود عمى محمود طاهر حقى فى القصة والمسرحية والصحافة» (٢) .

معنى هذا أن الكاتب قد تأثر بأسرته ، التى شغل الكبار فيها بالثقافة الموروثة .. والصغار بثقافة العصر الجديد .

وبعد أن تخرج فى كلية الحقوق سنة ١٩٢٥ ، عمل فى الصعيد معاوناً للادارة سنة ١٩٢٧ فى مركز منفلوط ، حيث أتيحت له فرصة التعرف على واقع الصعيد فى مصر . وقد أثرت هذه الفترة الصغيرة - التى لم تتجاوز ثلاث سنوات - فى ثقافته وأدبه تأثيرات بعيدة المدى ، لا تقل عن تأثير النشأة الأولى فى حى «السيدة زينب» ، لذلك نجد أن هذين المكانين : السيدة زينب .. و .. القرية الصعيدية ، يشكلان خلفية Back-ground دائمة لمعظم نتاجه القصصى والروائى .

وقد عمل حقى بعد ذلك فى السلك الدبلوماسى من سنة ١٩٣٠ - ١٩٥٤ ، وتنقل بين جدة فى المملكة العربية السعودية ، وأستنبول فى تركيا ، وروما فى ايطاليا ، وباريس فى فرنسا . كما تزوج سنة ١٩٥٤ من فنانة فرنسية - بعد أن ماتت زوجته الأولى . ومعنى هذا أن الكاتب قد أثرت فى تكوين شخصيته الادبية عدة أمور مختلفة .. ظهر صداها - بشكل أو بآخر - فى كل ما كتب ، وهى :

١ - النشأة فى حى السيدة زينب .
٢ - الأسرة التى تجمع بين الثقافة القديمة والجديدة .
٣ - التعرف على حياة مجتمع الصعيد .
٤ - العمل والحياة فى أوربا .

وقد استقر يحيى حقى فى مصر ابتداء من سنة ١٩٥٥ حتى وفاته ، حيث شغل عدة مناصب ثقافية هى : ادارة مصلحة الفنون ، ورئاسة تحرير مجلة «المجلة» . وفى تلك المرحلة الأخيرة قويت علاقاته الانسانية بكثير من الأدباء

---

(٢) يحيى حقى : كناسة الدكان ـ سيرة ذاتية ، كتاب الهلال ، القاهرة ، العدد ٤٩٣ ، ص ٢٧ .

والمثقفين ، كما كتب فيها معظم مقـالاته ، وبعض قصصه ، وسيرته الذاتية . وقد حصل فى أواخر حياته على عدة جوائز أدبية هى :

أ — جائزة الدولة التقديرية فى الآداب . مصر ١٩٦٩ .
ب — الدكتوراه الفخرية من جامعة المنيا . فى مصر١٩٨٣ .
جـ — جائزة الملك فيصل العالمية للأدب العربى عن جهوده فى القصة . القصيرة ، ١٩٩٠ .

تلك هى أهم الملامح العريضة لسيرة كـاتب ، ظل يمسك القلم حوالى ستين سنة من ١٩٣٤ — ١٩٩٢ الى قبيل وفاته فى يوم الأربعاء ١٩٩٢/١٢/٩ .

* * *

٤ — مجالات تراثـه :

مارس يحيى حقى معظم أشكال الكتـابة النثرية من قصة ورواية ولوحـة قصصية ونقد أدبى ومقـال وترجمة ذاتية وأدب الرحلة وترجمة نمـاذج من الرواية والمسرح . وسوف نشير الى أهم مجالات ابداعه فقط ، وهى :

أ — القصة والرواية :

١ — البوسطجى	١٩٣٤	٥ — صح النوم	١٩٥٩
٢ — قنديل أم هاشم	١٩٤٤	٦ — عنتر وجولييت	١٩٦١
٣ — دماء وطين	١٩٥٥	٧ — سارق الكحل	١٩٨٥
٤ — أم العواجز	١٩٥٥		

ب — فى النقد الأدبى :

١ — فجر القصة المصرية	١٩٦٠	٥ — أنشودة البساطة	١٩٧٤
٢ — خطوات فى النقد	١٩٦٢	٦ — هذا الشعر	١٩٨٦
٣ — ناس فى الظل	١٩٧١	٧ — مدرسة المسرح	١٩٨٧
٤ — عطر الأحباب	١٩٧١		

جـ — فى السيرة الذاتية :

١ — خليها على الله	١٩٥٩	٢ — كناسة الدكان	١٩٩٢

وله بالاضافة الى هذا .. كتـابات متنوعة فى الوصف القصصى ، والخواطر الذاتيـة ، ونقـد السينما المسرح والمـوسيقى ، كمـا ترجم بعض الروايـات

والمسرحيات والكتب عن الانجليزية والفرنسية ، وكتـابا عن مدينة «القـاهرة» لديزموند ستيوارت سنة ١٩٦٩ .

وهذا التدفق فى الكتابة والتنوع فى مجالات التأليف ، يدلان أن الكـاتب كان موسوعى الثقـافة والانتاج ، ولم يكن حريصا على أن يحصر ابداعه فى مجـال بعينه .. وانما ترك لخواطره ورغباته العنان ، لتنطلق كما شاءت وشاءت نفسيته الطيبة وروحه النقية .

ورغم اتساع عطاء الرجل ، فسوف يبقى له مجالان هامان ، يصعب على من يؤرخ للأدب والنقد الحديث فى مصر أن يتجاوز دوره فيهما .. وهما :

١ – القصة القصيرة والرواية .
٢ – النقد الأدبى .

* * *

٥ – أهمية النص المختار :

تعد «قنديـل أم هاشم» أقصر نص فى تـاريخ الروايـة المصرية والعربيـة ، فحجمها يقع فى حوالى اثنتين وخمسين صفحة من القطع الصغير ، وعلى ذلك فهى أقرب الى أن تكون قصة من ذلك النـوع ، الذى يطلق عليه اسم Noveletta

ولعل السبب فى قصر حجمها – وقصر حجم كل ما كتب حقى من روايات وهى : البوسطجى ، قنديل أم هاشم ، صح النوم – هو أن مؤلفها يعد كاتب قصة قصيرة بـالدرجة الاولى ، وحين حاول كتـابة الرواية ، لم يستطع أن يتخلص من أهم مبـادىء القصة القصيرة .. وهو قصر الحجم ، والاعتمـاد على الاختصـار والتكثيف

ورغم قصر حجم الرواية ، فانها تعد أهم عمل قدم صاحبه الى قراء الأدب ، أكثر من هذا أنها صارت كنـية له ورمزا عليه ، وأصبح يعرف باسم «صاحب القنديل» ، وقد تعجب هو نفسه من ذلك قائـلا : «ان اسمى لا يكـاد يذكر ، الا ويذكر معه «قنديل أم هاشم» ، كأنى لم أكتب غيرها .. وكنت أحيانا أضيق بذلك، ولكن كثيرين حدثونى عنها ، واعترفوا بعمق تأثيرها فى نفوسهم .. وحين أحاول البحث عن سبب قوة تأثيرها ، لا أجـد ما أقوله سوى أنهـا خرجت من قلـبى كالرصاصة وربما لهذا السبب استقرب فى قلوب القراء (٣) .

---

(٣) يحيى حقى : كناسة الدكان ، ص ٤٣ .

ومما يؤكد أهمية «قنديل أم هاشم» أن معظم نقاد الرواية فى مصر ، قد توقفوا عندها وكتبوا عنها ، كما أن كل من تصدى لدراسة يحيى حقى كاتبا قصصيا ، لم يستطع أن يبتعد عنها ، لأنها تعد – بالفعل – من أفضل ما كتب .

وقد كتبهــا المؤلف بعد أن قام فى روما أثنــاء فترة عمله فى وزارة الخارجية المصرية ، فقد ذهب الى روما سنة ١٩٣٤ .. وكتب الرواية سنة ١٩٣٩ .. وهو يحدثنا عن ذلك قائلا : «عشت فى روما مع أطماع موسولينى .. وزرت ألمــانيا ، وسمعت هتلر ورأيته هو وأعوانه ، وهم يؤججون الحركة النــازية بالشعارات الضخمة ومشية الأوزة .

وطوال تلك السنوات لم أنقطع عن التفكير فى بلادى وأهلى . كنت دائم الحنين الى تلك الجموع الغفيرة من الغلابة والمساكين ، الذين يعيشون رزق يوم بيوم . وحين عدت الى مصر سنة ١٩٣٩ . شعرت بجميع الأحاسيس ، التى عبرت عنها فى «قنديل أم هاشم» . ان بطــل القصة شاب يريــد أن يهز الشعب المصرى هزاً عنيفا ، ويقول له : «اصح .. تحرك ، فقد تحرك الجماد» .

انها قصة غريبة جدا ، كتبتها فى حجرة صغيرة ، كنت قد استأجرتها فى حى عابدين ، وعشت فيها لوثة عاطفية مثيرة .. واسم اسماعيل – بطل قنديل أم هاشم – أخذته من اسم صديق لى ، يدعى اسماعيل كامــل ، كان آخر منصب شغله هو سفير مصر فى الهند . فقد كان يمثــل فى نظرى محاولة المزاوجة بين الشرق والغرب» (٤) .

وقد ذكرت هذا النص لتأكيد أمرين :

الأول : الأهمية التى تمثلهــا هذه الرواية الخالدة بالنسبة لتــاريخ الرواية الحديثة فى مصر ، والأهمية التى تمثلها أيضا بالنسبة لكــاتبها .. يحيى حقى . وقد أكــد هذه الأهمية من نقــاد الرواية – فى مصر – على سبيل المثال : على الراعى ، شكرى عياد ، طه وادى ، لويس عوض ، عبد الفتاح عثمان ، عصام بهى ، محمود شريف ، أحمد الهوار ى ، عز الدين المخزومى ، وغيرهم من النقاد المعاصرين (٥) .

الثــانى : المؤلف لم يكتب هذا النص من فراغ .. وانمــا بعد اتصال حقيقى بالحضارة الأوربية .. وفى أثناء تعرضه لأزمة عاطفية .. ومن تأمل محنة صديق له ، كان يحــاول أن يقيم قدرا من التصالح والتوافق بين أيديولوجيــا الشرق وأيديولوجيا الغرب . وتلك القضية تعكس نقطة الارتكــاز فى رواية «قنديــل أم هاشم» . موضوع هذ البحث .

---

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٢ ، ٤٣ .
(٥) راجع قائمة المراجع فى نهاية البحث .

٦ - الرواية .. والراوى :

ان رواية «قنديل أم هاشم» ، رواية من نوع خاص جدا ، فهى لا تهتم كثيرا بتصوير عناصر البناء الروائى من : حدث ، وشخصية ، وزمان ، ومكان ، متلما نجد فى أية رواية أخرى .. بل انها أيضا تهتم كثيرا بالحوار ، لذلك يطغى حجم السرد على الحوار بشكل واضح .. ويبدو أن السبب فى ذلك ، كما لاحظ أحد النقاد : «ان كل شىء فى هذه الحكاية مجند لابراز الحياة الروحية ، التى يحياها اسماعيل . ان أهم ما يحدث فيها يتخذ له مكانا فى روح اسماعيل ، ثم ينعكس على ما يحوطه من أشخاص وأشياء ، فيلونه بلون اللحظة الروحية ، التى يحياها البطل» (٦) .

وعلى هذا .. فسوف يكون من الصعب تلخيص أحداثها ، لأنها رواية تهتم بالصراع الروحى للبطل ، وليس بالحركة الخارجية الواقعية له ، خاصة وأنها رواية .. أحادية البطل .. شاعرية الأسلوب ، ولكن .. متى وقفت صعوبة النص حائلا دون قيام الناقد بدوره فى التحليل والتفسير ؟ ! .

هذه الرواية تعتمد على بطل واحد ، تصور حياته منذ الميلاد حتى الموت - كما يفعل فن السيرة - الذى يهتم بسرد حياة انسان عظيم منذ مولده حتى وفاته .. أو كما تفعل الحكاية الشعبية ، التى تختزل حياة بطلها فى لحظة هامة مؤثرة وموحية . وقد أخذت هذه الرواية من فن السيرة .. والحكاية الشعبية أيضا شخصية »الراوى« . المستقل تماما عن الحدث الروائى ، انه الراوى .. العالم بكل شىء ، وهو أيضا الراوى الغائب/الحاضر .. الذى يزاوج فى روايته بين ضمير المتكلم .. (أنا) ، وضمير الغائب (هو) . وهذا الراوى أيضا أحد أفراد أسرة البطل ، بل انه ــ على وجه التحديد ــ ابن أخ له . ويبدو أن المؤلف ــ واعى ــ أو غير واعى ــ أراد أن يبين أن هناك صلة قرابة بين الراوى والبطل ، حتى يقنع قارئه ــ بسذاجة فنية وبساطة ــ بصدق ما يحكى .

وهذا الراوى ــ الذى يشبه راوى السيرة أو الحكاية ــ موجود .. بشكل قوى من أول الرواية الى آخرها . أكثر من هذا أنه يروى جزءا من الحدث بضمير المتكلم (أنا) .. ويروى جزءا آخر بضمير الغائب (هو) .

ومنذ أول سطر يطالعنا الراوى بهذا الاعتراف .. «كان جدى الشيخ رجب عبد الله ، اذا قدم الى القاهرة وهو صبى مع رجال الأسرة ونسائها للتبرك بزيارة

---

(٦) على الراعى : دراسات فى الرواية المصرية ، ط. المؤسسة المصرية . القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٧٧ .

أهل البيت ، دفعه أبوه اذا أشرفوا على مدخل مسجد السيدة زينب – وغريزة التقليــد تغنى عن الدفــع – فيهوى معهم على العتبــة الرخــامية ، يرشفهــا بقبــلاته .. » (٧) .

فى هذا الجزء يمهد الراوى لأحداث الرواية ، بأن التدين وحب أهل البيت ، أمر ثابت وأصيل ومتوارث فى أسرة بطل الرواية ــ اسماعيل .

وفى مواقف أخرى من الرواية ، نجد الراوى يحكى بضمير الغــائب .. كما نرى فى هذا الجزء .. «وعاد من جديد الى علمه وطبه يسنده الايمان . لم ييأس عندما وجد الداء متشبثا قديما ، يجادله بعناد ولا يتزحزح . ثابر واستمر ولاحت بارقة الأمل ، ففاطمة تتقدم للشفاء على يديه يوما بعد يوم ، واذا بهــا تكسب فى آخر العلاج ما تأخرته فى مبدئه ، فهى تقفز أدواره الأخيرة . ولما رآها ذات يوم أمامه سليمة فى عافية ، فتش فى ذهنه وقلبه عن الدهشة ، التى كان يخشاهــا ، فلم يجدها» (٨) .

وكمــا ظهر صوت الراوى واضحا من أول سطر فى الرواية ــ يظهر صوتــه أيضا ــ بنفس الوضوح ــ مع آخر سطر فيها : «الى الآن يذكره أهل حى السيدة بالجميل والخير ، ثم يسألون الله له المغفرة . مم ؟ لم يفض الى أحد بشىء ، ذلك من فرط اعزازهم له . غير أنى فهمت من اللحظات والابتسامات ، أن عمى ظل طوال عمره يحب النساء ، كأن حبه لهن مظهر من مظاهر تفــانيه وحبه للنساء جميعا . رحمه الله .. » (٩) .

وهذا الحضور القوى لشخصية الراوى .. المتكلم / الغــائب .. الحاضر / المتخفى ، يبرز عدة دلالات فنية :

الأول : يؤكد تأثر الكــاتب القوى ببعض أشكــال القص العربية القديمة ، فالراوى شخصية ذات حضور قوى فى : رواية القصص و النصوص الدينية . ــ وفى السيرة الغيرية ــ وفى السير الشعبية : نثرية كانت أم شعرية ــ وفى الحكاية الشعبية ــ وفى قصة الخبر ، وقصة المثل .. الى غير ذلك من أنواع الكتابة النثرية، التى قــد تقترب من فنون القص .. أو تبعــد عنها ، لتقــع فى دائرة الكتــابات التاريخية ، وعلوم اللغة والأدب ، وبعض المجالات الدينية ، مثل : تفسير القرآن الكريم ، وروايــة الحديث النــبوى الشريف ورواية قصص الرسل والأنبيــاء الصالحين .

---

(٧) يحيى حقى : قنديل أم هاشم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ٥ .
(٨) الرواية ، ص ٥٦ .
(٩) الرواية ، ص ٥٨ .

الثانى : الراوى — كما نفهم من نصوص الرواية — ابن أخ للبطل ، وهذا يؤكد ارتباط المؤلف النفسى والفكرى بموضوع الرواية، والقضية التى تعالجها. وقد سبق أن ذكرنا أن الكـاتب قد أعترف صراحـة أن اسم بطـل الرواية اسم شخصية حقيقية ذات علاقة به .. وأنه كتبها فى أثناء أزمة عاطفية شديدة مر بها . كما أنه كتبها بعد أن عاش فى أوربا فترة من الزمان .. وهذا كله يؤكد أن أزمة الرواية ، ليست فى الحقيقة سوى أزمة المؤلف نفسه .

كما أن المؤلف أراد — من خلال النص — أن يقنع القارىء بمضمون الرواية ، لأن الراوى شاهد عيان ، انه ابن أخ للبطل ، وصعب أن يكذب انسان على عمه ، الذى يعد بمثابة أب له . ومعنى هذا أن المؤلف كان يهدف من عقد صلة القرابة بين الراوى والبطل — بطريق غير مباشر — أن يقدم وسيلة اقناع فنى ساذجة ، مثل تلك التى نجدها فى بعض الحكايات الشعبية .

الثالث : اذا كان هذا التفسير لوظيفة الراوى ــ فى رواية «قنديل أم هاشم» ــ تفسيرا معقولا الى حد ما ، فانه لا يزال محتاجا الى منهجية معرفية ، تحدد دوره الفنى بالنسبة لمضمون الرواية .

ان أى تعبير قصصى ، يبرز من خـلال موقع فى اطار عـالم القص .. وهذا الموقع هو الذى يحدد لكافة الشخصيات دورها الجمالى فى اطار البنية السردية للنص . وان محاولة «اظهار دلالية الشكل ، لا تتم الا باظهار العلاقة العضوية بين موقع الراوى .. ونمط البنية التى بها يقول ، وهى محاولة لقراء الايديولوجى بقراءة الفنى ، وذلك عن طريق البحث فى علاقـة الراوى بمـا يروى ، وفيمـا يستخدمه الراوى من تقنيات ، تساعده على تحقيق روايته ، أى على اقامة تركيب لغوى فنى» (١٠) .

ان الراوى فى الرواية هو — فى الغالب — حامل وجهة النظر Point of View أو الرؤيـة الأيديولوجية المطروحـة ، وهو الذى يتحكم أيضا فى بلاغـة النص وطريقة القص ، ويمارس عملية التشكيل ، وعلى هذا نلاحظ أن الراوى ــ هنا ــ يتشكل من نمط انسانى بسيط ، وشخصية قصصية مسطحة .. غير نامية ، مثل تلك التى نجدها فى السيرة والحكاية الشعبية . ومعنى هذا أن الراوى الذى يقص علينا أحداث رواية «قنديل أم هاشم» ، ويتكلم بلسانه .. ولسان غيره ، يتلاءم ــ فنيا ــ مع بساطة التشكيل وعفوية التعبير .. بمعنى آخر : ان ثمة علاقة فنية قوية بين الراوى وما يروى .. وكل ايجابيـات الرواية وسلبيـاتها موجودة فى

---

(١٠) يمنى العيد : الراوى .. الموقـع والشكل ، مؤسسة الأبحاث العربية ، لبنـان ، ١٩٨٦ ، ص ١٠ .

شخصية الراوى ، مثلما هى متحققة فى بنيــة الرواية نفسها . وهذا ينطبق على «قنديل أم هاشم» .. وقد يصدق أيضا على غيرها من الروايات .

٧ – المضمون .. المعادل الموضوعى :

يحرك الراوى أحداث النص حول شخصية البطل اسماعيل ، الذى نشأ فى حى السيدة زينب ، فى جو يؤمن بالدين وما حوله من أساطير شعبية .. وقد نشأ بينه وبين مسجد السيدة زينب .. وزوارها صلة حميمة . وقد حصل اسماعيل على الثانوية العامة بمجموع ضعيف ، فلم يتمكن من دخول مدرسة الطب ، ليحقق حلم أبيه ، ومن ثم لم يكن ثمة مفر من الرحلة الى الغرب .. الى لندن لدراسة الطب هناك . وقد جزعت الأم . لأنها «تتصور بلاد برة فى نهاية سلم عال ، ينتهى الى أرض تغطيها الثلوج ، ويسكنها أقوام لهم حيل الجن وألاعيبهم» (١١) .

هذا هو التصور الشعبى أو الأسطورى لأوربا ــ كما تخيلته الأم ببساطة .

أما الأب فكان له رأى ثالث فى أوربا .. انه يخشى أن تفسد أوربا عقيدة ابنه ، وأن تنسيه فروض دينه ، وأن تشغله نساؤها عن الدراسة والمذاكرة ، لذلك يقول له : «وصيتى اليك أن تعيش فى بلاد برة ، كما عشت حريصا على دينك وفرائضه ، وان تساهلت مرة ، فلن تدرى الى أين يقودك تساهلك . ونحن يــا بنى نريدك أن ترجع الينا مفلحا ، لتبيض وجوهنا أمام الناس . وأنا رجل أوشكت على الكبر وقد وضعت كل أمالنا فيك . وأياك أن تغرك نساء أوربا ، فهن لسن لك ، وأنت لست لهن» (١٢) .

هذا هو رأى أسرة اسماعيل فى أوربا .. وتصورهم للأخطار ، التى يمكن أن يواجهها هناك . فهل استطاع أن يستجيب لنصيحة أهله ورأى أبيه .. ؟ !

قبل أن نجيب على هذا السؤال ــ هناك ملاحظة أخرى تتعلق بالتكنيك ، وهى أن الراوى .. لم يجعل البطل يتذكر أو يسترجع ما حدث له فى أوربا الا بعد أن عاد واستقر مرة ثانية فى حى السيدة زينب . وهذا يعنى أن المكان – هنا -- فى الرواية يقوم بدور بطولى ، فكل الاحداث تتحرك فى رحمه ، كما يتحرك الجنين فى بطن الأم ، بل ان ما جرى من أحداث للبطل فى أوربا ، لا يتم استرجاعها الا فى المكان نفسه .. فالمكان فى هذه الرواية ، يقوم بدور آخر من أدوار البطولة .

معنى هذا أن الرواية تبدو ــ كما لو كانت تهتم بتصوير موقف مركب ، تشكله وحدة فنية ، تختصر كل العناصر فى عنصر واحد ، اذ ليس فى الرواية أكثر من

---

(١١) الرواية ، ص ٢٠ .
(١٢) الرواية ، ص ٢١ .

راو – مثل رواية الأصوات المتعددة – وانما هنـاك راو واحد . وليست هنـاك مجموعة مختلفة الشخصيات ، وانما هناك شخصية رئيسية واحدة ، تتمثل فى اسماعيل/البطل .. وكل من عداه فهو شخصية ثانوية .

المكان أيضا يقوم بدور البطولة .. فالأحداث كلهـا تدور فى داخله ، حتى ما حدث منها فى أوربـا ، فان البطل لا يسترجع ذكراه الا بعد أن عـاد الى المكان/الوطن . وهذه السمة تصدق على اللغة أيضا .. فلغة الرواية فى مجملها تعتمد السرد – فى الغالب – أسلوبا للتعبير ، أما الحوار فهو محدود جدا ، لذلك غلف أسلوب الرواية قـدر من الشاعريـة الرقيقة ، كمـا نجد فى هذا الجزء – على سبيل المثـال :

«أنت يامصر راحة (١٣) ممدودة الى البحر ، لا تفتخر الا بانبساطها ، ليس أمامك حواجز من شعاب خائنة ، ولا على شاطئك جبال تصد . أنت دار كل ما فيها يوحى بالأمان .. » (١٤) .

ان لغة القص تميل – فى الغالب – نحو السهولة والواقعية . أما لغة الرواية هنـا فهى لغة شعرية – تعتمد على التصوير والرمز ، وهذا ما أدى الى اختزال حجم الرواية ، وجعل لغتها حبلى بكثير من الدلالات المكثفة .

نعود بعد هذا ، لنجيب على تساؤل سابق ، وهو : الى أى مدى استطاع بطل الرواية أن يستجيب لنصائح أهله – الذين حذروه من التعـامل مع أوربـا .. وعاداتها .. ونسائها .. ؟ !

ان اسماعيل – الذى عـاش فى رعـاية مسجد السيدة زينب .. وسط أسرة متدينة .. وحمل فى أمتعته قبقـابا ، ليتوضأ به ، ويحافظ على الصلاة – انقلبت حيـاته فى انجلترا رأسا على عقب .. والروايـة تعبر عن ذلك بعبـارات شعرية مختصرة ، فتـذكر أنه «كـان عفـأ فغوى ، صاحيـا فسكر ، راقص الفتيـات وفسق» (١٥) .

وقد قامت بهذا الدور الذى غير حياته زميلته مارى .. «كانت هى التى فضت براءته العذراء . أخرجته من الوخم والخمول الى النشاط والتوثب ، فتحت له آفاقـا يجهلها من الجمال : فى الفن ، فى الموسيقى ، فى الطبيعة ، بـل فى الروح الانسانية أيضا» (١٦) .

---

(١٣) الراحة : باطن كف اليد .
(١٤) الرواية ، ص ٢٧ .
(١٥) الرواية ، ص ٢٨ .
(١٦) الرواية ، ص ٢٩ .

وهكذا تغيرت مفاهيم اسماعيل وعـاداته ونظرته الى الكون والبشر ، فقـد علمته مارى أن يستقل بنفسه ، وأن يبتعد عن الخرافات والأوهام ، التى تغذى عليها فى بدء حياته ، وأن يبتعد عن العادات والتقاليد ، التى يمارسها أهله .. أكثر من هذا ، علمته أن يصلى للعلم ومنطقه ، بعـد أن كان يصلى للـدين ويقيم شعـائره .

وقد حدثت لاسماعيل كل هذه الثورة الروحية ، التى قلبت حياته رأسا على عقب .. ولكن الى أى حد استطاع أن يواجه أهله ومجتمعه ، بعد هذا التغيـير الشامل فى فكره ومكونات شخصيته ؟ !

* * *

٨ – الصراع الايديولوجى :

مصطلـح Ideology يشير الى «نسق من المعتقدات والمفـاهيم والأفكـار الواقعية والمعيـارية ، يسعى الى تفسير الظواهر الاجتماعية المركبة من خـلال منظور يوجه ويبسط الاختيارات السياسية والاجتماعية للأفراد والجماعات .. أى أن الايديولوجيا هى : مجموعة قيم أساسية ، ونماذج للمعرفة والادراك ، ترتبط ببعضها وتنشأ بينها وبين القوى الاجتماعية والاقتصادية صلات قوية . وعلى هذا فان الايديولوجيا ، تضم عنصرين : الأول نظرى : يتمثل فى كونها كلا متساندا ، ونظاما محكما من الافكار والتبريرات ، التى تتناول الانسان ومكانته فى المجتمع وموقفه منه . والثانى عملى : يتمثل فى دفع الأفراد على انتهاج سلوك معين ، يتلاءم مع الأيديولوجيا المعبرة عن مصالحهم» (١٧) .

هـذا تعريف مبسط للأيديـولوجيا ـ كمـا يذكره بعض علماء الاجتمـاع السيـاسى . بعد ذلك نعود الى الرواية لنواصل التحليـل .. ان اسماعيل كان متصالحـا مع أيديولوجية مجتمعه قبـل الرحلة الى الغرب ، حيث التقى هناك بأيديولوجية أخرى ، آمن بها وحاول أن يتصرف على هدى منها .. أى أنه استبدل أيديولوجية الشرق ، التى تؤمن بالدين والروحانيـات ـ لا كنصوص منزلة .. فحسب ، وانما بكل ما يحيط بها من أساطير وعادات وتصورات شعبية . لكن مارى / أوربا .. حاولت أن تغير مبادئه وقيمه فاستجاب لها ، اذ جعلته يطرح الاعتقاد فى الدين ، واستبدلت به «ايمانا أشد وأقوى بالعلم ، لا يفكر فى جمال الجنة ونعيمها ، بل فى بهاء الطبيعة وأسرارها» (١٨) .

---

(١٧) السيد الحسينى : مفاهيم علم الاجتماع ، ط. قطر ، ١٩٨٥ ، ص ١٢٧ – ١٣٢ .
(١٨) الرواية ، ص ٣٢ .

أكثر من هذا .. أيقظته ، لكى يثور على ما يعتقد ويمارس ، قائلة : «أنت لست المسيح بن مريم ، من طلب أخلاق الملائكة ، غلبته أخلاق البهائم . الاحسان أن تبدأ بنفسك . هؤلاء النـاس غرقى ، يبحثون عن يد تمتد اليهم ، فـاذا وجدوها أغرقوها معهم . ان هذه العواطف الشرقية مرذولة مكروهة ، لأنهـا غير عملية وغير منتجة . واذا جردت من النفع ، لم يبق الا اتصافها بالضعف والهوان»(١٩)

تلك هى الأيديولوجيـا الجديدة ، التى عاد بهـا اسماعيل الى أهلـه فى حى السيدة . وحين حاول أن يضع هذه القيم والأفكار الجديدة موضع التنفيذ ، حدث الصدام .. والصراع بينه وبين الأهل والمجتمع ، لأنه لم يكن قادرا على أن يغرس أفكاره الجديدة فى واقع ، لا يتقبلها ولا يؤمن بها .

وقـد استطاع حقى ـ بمهارة فنية حاذقة ـ أن يترجم القضية الأيديولوجية الى اطار قصصى دال ومعبر : فاسماعيل عاد متخصصا فى طب العيون ، وعلاج العيون ضرورى من أجل الرؤية المـادية والمعنوية . والفعل (رأى) من الأفعال مزدوجة الدلالة فى العربية ، اذ يـدل على الرؤية البصرية ، والرؤية المعرفيـة العقلية أيضا . والقرآن الكريم يشير الى هذا .. «فانها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب ، التى فى الصدور» (٢٠) .

عاد اسماعيل بطبه ووعيه الأيديولوجى الجديد ، فوجد أن فاطمة النبوية ـ (اسم فاطمة له ظلال دينيـة .. لأنه اسم بنت الرسول .. جدة السيدة زينب) ـ ابنة عمه وخطيبته .. رمداء العين ، أى مريضة بالداء الذى تخصص فى علاجه ، وشهد أساتذة أوربا له بالمهارة فيه . وهنا تحدث مفارقة حادة ، اذ أن أمه تعالج فاطمة بزيت قنديل مسجد السيدة زينب ، التى يكنى عنها باسم «أم هاشم» . ومن هنا تراءت له الصدمة ـ فى واقعه ـ حادة ، فبدا «كثور هائج ، لوحت له بغلالة حمراء» . وهذا تشبيه أسبانى طريف .. !! لذلك رفض اسماعيل أن تعالج فاطمة بالخرافة والجهل .. وزيت القنديل .. أو الزيت المقدس ـ رمز الأسطورة . «وهنا كان لابد أن يحدث صراع بين الاسطورة التى آمن بها أهله ، والعلم الذى يؤمن به . وكان المؤلف موفقا فى استخدام الأسطورة رمزا للصراع» (٢١) .

فالصراع ـ هنا فى الرواية ـ أشبه بالصراع الدرامى ، الذى يحدث فى المسرح التراجيدى ، انه صراع بين أيديولوجية قومية .. وأيديولوجية أخرى غريبة .

---

(١٩) الرواية . ص ٣١ .

(٢٠) سورة الحج . الآية ٤٦ .

(٢١) أحمد الحجاجى : الأسطورة والعلم فى قنديل أم هاشم ، مقال فى مجلة «القاهرة» العدد ٢٧ فى سبتمبر ١٩٨٨ .

جاء بها بطل الرواية من الخارج .. وآمن بهــا وحده ، وحاول أن يفرضها على أهله ، فلم يستطع .. ولكن كيف حدث ذلك قصصيا ؟ لقد كسر اسماعيل زجاجة الزيت .. أكثر من هذا .. حاول أن يكسر القنديل مصدر الزيت ، بعد أن ثار على الميدان ومن فيه .. وما فيه . وهرب من أهله الى أوربا بديلة فى مصر ، حيث هجر الميدان وسكن «فى بنسيون مدام افتاليا ، وهى سيدة يونانية بدينة ، أخذت تستغله منذ أول وقوعه فى يدها ، حتى لتكاد تضع فى كشف الحساب تحية الصباح» (٢٢).

لكن هذه الهجرة المؤقتة ، لم تحل أزمة الصراع بين الايديولوجيتين .. الى أن جــاء شهر رمضان الكريم . وهنا يبــدأ اسماعيل فى محاولة العودة الى الحى القديم ، واحداث المصالحة والتوفيق بين الايديولوجية الأصيلة والوافدة .. بين العلم والأسطورة .. بين المادة والروح .. بين الغرب والشرق . فقد عالج عيون فاطمة بعلم أوربــا ، وبركة الزيت المقدس ، حيث «عاد من جديد الى علمه وطبه يسنده الايمان» .. وهنا حل الصراع بالمصالحة ، وانتهت القضية بالتوفيق بين الايديولوجيتين المتباعدتين . حين وصل البطل الى هذا الحل (التوفيقى) زالت الدهشة عن قلبــه وعقله ، وهتف فرحا : «أين أنت أيهــا النور الذى غبت عنى دهرا ؟ مرحبــا بك ! لقد زالت الغشاوة ، التى كــانت ترين على قلبى وعيــنى ، وفهمت الآن ما كان خافيا على : لا علم بلا ايمان» (٢٣) .

٩ – دلالة المصالحة :

انتهى الصراع فى الرواية بالمصالحة بين أيديولجيا الغرب والشرق .. أو بين العلم ممثلا فى الطب .. والأسطورة ممثلة فى الزيت المقدس – زيت القنديل . وحين وصل اسماعيل – بطل الرواية – الى هذا الحل التوفيقى ، شفيت فاطمة .. ثم تزوج منها ، وأنجب خمسة بنين وست بنات .

لكن أسلوبه الجديد ، لم ينجح فى شفاء فاطمة فحسب ، وانما نجح أيضا فى شفاء كل الحالات التى تصدى لعلاجها .. «كم من عملية شاقة ، نجحت على يديه بوسائل ، لو رآها طبيب أوربا لشهق عجبا . استمسك من علمه بروحه وأساسه ، وترك التدجيل والمبالغة فى الآلات والوسائل . اعتمد على الله ، ثم على علمه ويديه، فبــارك الله له فى علمه وفى يديــه . ما ابتغى الثروة ولا بناء العمــارات وشراء الأطيان ، وانما قصد أن ينال مرضاه الفقراء شفاءهم على يديه» (٢٤) .

---

(٢٢) الرواية ، ص ٤٩ .
(٢٣) الرواية ، ص ٥٥ .
(٢٤) الرواية ، ص ٥٧ .

هكذا استطاع الفن أن يحل قضية الصراع بين الشرق والغرب حلا انسانيا متسامحا متصالحا ، يوفق بين الضدين ، ويجمع بين المتباعدين .. انه حل أقرب الى الرؤية الصوفية المسالمة ، التى تؤمن بوحدة الكون وأخوة الانسان . وهذا الحل الفنى المتصالح يختلف عن الحل الفلسفى المعادى ، الذى قال به الفيلسوف الألمانى شبلنج : «الشرق شرق .. والغرب غرب .. ولن يلتقيا»

ونحن مع رؤية الفنان .. ولسنا مع موقف الفيلسوف ، لأننا نؤمن — أو على الأقل .. نتمنى — أن تعم روح الوفاق والاتفاق بين الشرق والغرب .. من أجل غد أفضل للانسان ، هنا .. وهناك . فالناس بخير ما تصالحوا .. وتسامحوا ،، وتعاونوا .. وتفاهموا .. !!

ومعنى هذا أن رواية يحيى حقى رواية واقعية .. لا تخلو من دلالة رمزية ، ومن هذا فان اسماعيل بطل الرواية يعد ممثلا لجيل من الكتاب والمثقفين ، أو بمعنى أدق .. ممثلا لموقف فكرى ، يدعو الى التوفيق والمصالحة بين أيديولوجيا الشرق والغرب .. بين القديم والجديد .. بين الايمان والعلم ،، بين الروح والمادة .. بين الفرد والجماعة .. بين المعرفة والأسطورة . «ويحيى حقى يعبر عن جميع هذه المعانى تعبيرا فنيا رائعا أنيقا ، يرتفع دوما فى تركيزه وحرارة عاطفته الى مرتبة الشعر ، حتى ليصح أن يقال ان هذه الرواية .. قصيدة طويلة» (٢٥) .

وخلاصة ما يقال عن «قنديل أم هاشم» أنها رواية واقعية ذات أبعاد رمزية . وقد عالجت — بقدرة وجرأة — موضوعا فكريا صعبا ، وألبسته ثوب الفن الناعم (٢٦).. وغلفته بروح الأمل النبيل فى التوفيق بين حضارة الشرق والغرب.

وحل المصالحة التى طرحته الرواية ، يتفق مع رأى يقول : «من الأفضل ألا يكره الانسان عدوه ، بل أن يحاول فهمه» . وهذا ما فعله اسماعيل — بطل الرواية ، فقد حاول أن يفهم طبيعة العلم ، وحقيقة الطب ، لكنه لم يفكر بروح الأسطورة وقدرة الزيت المقدس ، لذلك استطاع أن يعالج فاطمة المريضة ، وأن يشفيها ويتزوج منها ، وينجب البنين والبنات . وقد حدث هذا لأن الخصومة تحولت الى علاقة وصداقة ، والخلاف أصبح حوارا وتفاهما . ان العداء والخصومة — فى رأينا — لا يحل أية مشكلة ، ولذلك فنحن نؤمن بما حاولت أن تعبر عنه الرواية ، وان لم تقله صراحة .. وهو : من الأفضل ألا يكره الانسان عدوه أو صديقه ، بل يجب أن يحاول فهم كل منهما .. !!

د. طه وادى

---

(٢٥)على الراعى : دراسات فى نقد الرواية ، ص ١٧٦ .

(٢٦) راجع : طه وادى : صورة المرأة فى الرواية ، ص ١٠٨ .

المصادر .. والمراجع

١ – يحيى حقى : – قنديل أم هاشم . دار المعارف ، القاهرة ، الخامسة ، ١٩٨٤ .
– خطورات فى النقد : دار العروبة ، القاهرة ، (د. ت.) .
– كناسة الدكان : سيرة ذاتية ، كتاب الهلال ، العدد ٤٩٣ ، يناير ١٩٩٢.
– خليها على الله : المؤسسة المصرية ، القاهرة ، (د. ت.) .

٢ – أحمد الحجاجى : الأسطورة والعلم . دراسة فى قنديل أم هاشم : مقال بمجلة «القاهرة» المصرية . العدد ٨٧ فى سبتمبر ١٩٨٨ .

٣ – أحمد الهوارى : البطل المعاصر فى الرواية المصرية : دار المعارف . القاهرة ، الثالثة ، ١٩٨٦ .

– رؤى نقدية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩١ .

٤ – ادريس نقورى : نظرية الوساطة فى الفكر والفن : جامعة شعيب الدكالى ، المغرب ، ١٩٩٢

٥ – شكرى عياد : الرؤيا المقيدة : الهيئة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

٦ طه وادى : – صورة المرأة فى الرواية المعاصرة : دار المعارف . القاهرة ، الثالثة ، ١٩٨٤ .
– دراسات فى نقد الرواية : دار المعارف ، القاهرة ، الثانية ، ١٩٩٣ .

٧ – عبد الفتاح عثمان : – الصراع الحضارى فى الرواية العربية : دار العدالة ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

– الأسلوب القصصى عند يحيى حقى : مكتبة الشباب ، القاهرة ، ١٩٩٠ .
– الصراع الحضارى بين الأنا والآخر فى الرواية العربية : مقال – مجلة «الفيصل» السعودية – العدد ٣٠٢ ربيع الآخر ١٤١٤ / اكتوبر ١٩٩٣ .

٨ – عز الدين المخزومى : يحيى حقى ناقدا : رسالة ماجستير مخطوطة – كلية الآداب – جامعة القاهرة ، ١٩٨٤ .

٩ – عصام بهى : الرحلة الى الغرب فى الرواية العربية الحديثة : الهيئة المصرية ، القاهرة ، ١٩٩١ .

١٠ – على الراعى : دراسات فى الرواية المصرية : المؤسسة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

١١ – فؤاد دوارة : عشرة أدباء يتحدثون : كتاب الهلال ، القاهرة ، العدد ١٧٢ يوليو ١٩٦٥

١٢ – مجموعة من الباحثين : يحيى حقى : الجوهر ، الاشعاع ، الظل : هيئة قصور الثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٣ .

١٣ – محمود شريف : أثر التطور الاجتماعى فى الرواية المصرية ، دار أبو للو ، القاهرة ، ١٩٨٧ .

١٤ – يمنى العيد : الراوى الموقع والشكل : ط. مؤسسة الأبحاث العربية ، لبنان ، ١٩٨٦ .

دور رحلة محمد بن يحيى الرباحى

(المتوفى ٩٦٨/٣٥٨) إلى مصر فى تأسيس الدراسة النحوية بالأندلس

تقـديـم :

يهدف هذا البحث الى بيان دور العلاقة العلمية بين الاندلس ومصر فى القرن الرابع الهجرى فى تأسيس الدراسة النحوية بالاندلس ، لقد درس محمد بن يحيى الربـاحى (المتوفى ٩٦٨/٣٥٨) النحو فى مصر ، حيث عرف - أيضا - جهود المشارقة ، وعاد الى الاندلس ، وبذلك بدأت مرحلة جديدة فى الدراسة النحوية تقوم على القراءة المنظمة لكتب النحو على نحاة متخصصين ، ومن ثم بدأ التأليف النحوى فى الاندلس .

يحاول هذا البحث رسم ملامح بدايات تدريس العربية فى الاندلس ، ثم يتناول محمد بن يحيى الرباحى حيـاته ودراسته فى مصر وتدريسه فى الانـدلس ، ثم يوضح فى ضوء سلاسل روايـات الكتب النحوية عن الرباحى دوره فى التكوين العلمى لتلاميذه من جانب وأهميته فى توجيه الاهتمـام فى الاندلس الى عدد من أمهات الكتب النحوية قاموا بتدريسها وشرحها والتعليق عليها .

ان محمد بن يحيى الرباحى الذى تجاهلته الدراسات الحديثة لتاريخ النحو العربى لعدم وجود كتب وصلت الينا له ، ذو دور كبير فى دراسة النحو العربى فى الاندلس ، وأقدم كتب النحو العربى التى وصلت الينا من الاندلس هو كتاب تلميذ للربـاحى ، وهو كتـاب الواضح لأبى بكر الزبيدى (٩٨٩/٣٧٩) ، وعن طريق تلاميذ الرباحى بدأت مرحلة جديدة فى الدراسة النحوية بالاندلس نحاول ايضاحها وبيان دور الرباحى فى تأسيسها .

أولا : بدايـات تعليم العربية فى الأندلس

يتضح من تحليل عبارات أبى بكر الزبيدى فى القسم الخاص بالنحاة واللغويين الأندلسيين من كتابه : طبقات النحويين واللغويين (من رقم ١٩٢ - ٢٩٦) أن أكثر من ذكرهم كانوا يهتمون - فى المقـام الاول - بتعليم العربية عن طريق

العناية بالنصوص وضبطها ودقة فهم مفرداتها أكثر من اهتمامهم بتعليم قواعد النحو . نجد فى أكثر تراجم هؤلاء النحـاة واللغويين عبـارات عامة تشير الى المعرفة بالعربية ، مثل : «كان من ذوى الفصاحة والعلم باللغة» ، «كان ذا حظ صالح من العربية» ، «كان من ذوى الفصاحة والعلم» (ص ٢٩٠) ، «كان يؤدب بالنحو» (ص ٢٩١) ، «كان مؤدبـا بالنحو والشعر» ، «كان مؤدبـا بالعربية» (ص ٢٩٢) ، «كـان له حظ جزيـل من العربية» (ص ٢٩٨) ، «كـان له حظ من العربية واللغـة» (ص ٣٠٠) ، كان له حظ من اللغـة والنحو (ص ٣٠١) ، كان حافظا للغة (ص ٣٠٩) ، كان حافظا للعربية (ص ٣٠٩) . وهذه عبارات عامة تدل على المعرفة اللغوية بالعربية ، وان كانت بعض العبارات مثل : «كان له حظ من علم العربية» (ص ٣٠٤ - ٣٠٥) «كان بارعـا فى علم العربية» (ص ٢٧٨) ، «كان أستاذا فى علم العربية واللغة» (ص ٢٧٢) تكـاد تدل على قواعد النحو ، وذلك فى ضوء ما اسفر من ترادف بين مصطلحى النحو وعلم العربيـة . ولكن هذه الدلالة التخصصية لا تكاد تتضح من هذه العبارات العامة .

كان هؤلاء اللغويون الاندلسيون يقومون فى المقام الاول بتعليم اللغة العربية اعتمادا على القرآن والشعر والحديث . وعبارات الزبيدى فى الترجمة لمن ذكرهم من الأندلسيين تتكامل لتقدم لنا صورة لعمل هؤلاء فى تعليم العربية على أساس النصوص مع الافادة - أيضا - من قدر محدود من قواعد النحو . نجد ذلك فى عبارات تتكرر كثيرا ، مثل : «كان من أهل العلم بالنحو والتأديب» (ص ٢٥٧) «كان من أهـل الحذق بالعربية والعلم بمعـانى الشعر واستأدبه أمير المؤمنين لابنه» (ص ٣٠٥ - ٣٠٨) ، «كان نحويـا فصيح اللسان» (٣٠٦) ، «كان عالمـا بالعربية والحساب مؤدبا بهما» (ص ٣٠٨) ، «كان له بصر تام بالنحو واللغة» (ص ٣٠٢) ، «كان من أهل الرواية للشعر والحفظ للغة» (٢٦١) ، «كان من أهل العلم باللغة والعربية ، ومن ذوى الفصاحة فى لسانه وشعره» (ص ٢٦٢ ، وقارن ٢٦٥ ، ٢٦١) ، «كان من ذوى العلم بالعربية والرواية للشعر وكان يؤدب (ص ٢٧٦) . «كان الغاية فى علم العربية والحساب وحد المنطق ، أنجب على يديه جملة من المؤدبين والشعراء والكتاب .. وكان ثقيلا فى املاء النحو» (ص ٢٧٧) ، «كان من أهل العلم بالعربية واللغة والكلام فى معانى الشعر ، وكان مؤدبا لأمير المؤمنين» (ص ٢٨٢) ، «وكان له حظ من علم العربية والشعر وكان يؤدب بالمدينة» (ص ٢٨٩) . وأمثال هذه العبارات تتكرر فى عشرات المواضع ، وتكاد ترد عند أكثر الأعلام الاندلسيين فى طبقـات النحويين واللغويين للزبيدى . وتـدل هذه العبارات بوضوح على عمل هؤلاء اللغويين فى تعليم العربية وأنه كان يتم اعتمادا على فصاحتهم وروايتهم للشعر ومعانيه ، مع قدر يسير من علم النحو .

كان الاهتمام المبكر عند معلمى اللغة الاندلسيين يكاد يكون منصرفا الى كتب المفردات أكثر من الاهتمام بكتب النحو ، يتضح هذا الأمر من نصوص كثيرة تجعل الرحلة الى المشرق هادفة الى لقاء اللغويين المعنيين بالمفردات والمعجمات ومؤلفى كتب الغريب والتفسير ، وكان هذا المحتوى أساسا لعملهم فى تعليم العربية منذ القرن الثانى الهجرى . ذكر الزبيدى فى ترجمته لأبى موسى الهوارى أنه «أول من جمع الفقه فى الدين وعلم العرب بالاندلس ، لقى الأصمعى وأبا زيد ونظراءهما وداخل الأعراب فى محالها» (طبقات الزبيدى ص ٢٥٣) . ذكر الزبيدى — أيضا — أن «الغازى بن قيس (المتوفى ١٩٩/٨١٥) كان ملتزما للتأديب بقرطبة أدرك من رجال اللغة الأصمعى ونظراءه ، واستأدبه هشام والحكم لأبنائهما ، وأظنه أدب ولد عبد الرحمن بن معاوية» (طبقات الزبيدى ٢٥٥) .

ويتضح من مجموع ما ورد عند الزبيدى أن اهتمام هؤلاء اللغويين والنحاة كاد يتركز فى كتب المفردات والاعمال المعجمية ، وكان بعضهم يتجاوز الدراسة الى التأليف . ذكر عن خصيب الكلبى : «كان له كتاب مصنف فى اللغة نحو مصنف أبى عبيد (٢٥٩) ، والمقصود هنا كتاب الغريب المصنف لأبى عبيد القاسم بن سلام (المتوفى ٢٣١/٨٤٦) . وظلت كتب المفردات محورا مهما لتعليم اللغة . كانت القراءة على الاستجى (والمتوفى ٢٠٦/٨٢١) تركز على شرح الحديث والغريب المصنف (طبقات الزبيدى ٢٧٦) ، وكان تدريس على يوسف بن محمد يوسف البلوطى (المتوفى ٣٣٤/٩٤٦) يدور حول اصلاح المنطق لابن السكيت ونحو ذلك من الكتب (ص ٢٩٨) . وفى ترجمة محمد بن عبد السلام الخشنى ذكر الزبيدى : «له تأليف فى شرح الحديث ، فيه من الغريب علم كثير» (ص ٢٦٨) . وفى ترجمة قاسم بن ثابت بن عبد العزيز السرقسطى : «ألف قاسم كتابا فى شرح الحديث ، سماه كتاب الدلائل ، وبلغ فيه الغايتين : الاتقان والتجويد .. مات قبل اكماله ، فأكمله أبوه ثابت بن عبد العزيز» (ص ٢٨٥) ، وقيل «لم يؤلف بالاندلس كتاب أكمل من كتاب ثابت فى شرح الحديث» (ص ٢٨٥) .

وكان كتاب العين قد عرف فى الاندلس ، ذكر الزبيدى أن عفير بن مسعود (المتوفى ٣١٧/٩٢٩) تعرض من معاصرين له لموقف حرج ، فقد استخرجا من كتاب العين حروفا مهملة ، ونسخا من ذلك دفترا ضخما ، ولقيا عفيرا بالكتاب وأغربا به عليه ، فأبطل جميع ذلك وأسقطه ، ودفع أن يكون من كلام العرب» (طبقات الزبيدى ٢٧٦) .

وفى هذا السياق كانت الرحلة الى المشرق وسيلة مهمة للمعرفة اللغوية . نجد فى مواضع كثيرة عبارات مثل : «رحل من قرطبة بعد التأديب بها الى المشرق» (ص ٢٥٧) . وفى ترجمة عثمان بن المثنى (المتوفى ٢٧٣/٨٨٥) : «رحل الى المشرق

ولقى جماعة هنالك ، منهم ابن الأعرابى (ص ٢٦٦) . وفى ترجمة محمد بن عبد الله سوار بن طارق (المتوفى ٣٠٢/٩١٤) : «رحـل الى المشرق ولقى أبـا حاتـم والرياشى وغيرهما» (ص ٢٦٠) . وشبيه بهذا ما نجده فى ترجمة محمد بن عبد الله الغازى (المتوفى نحو ٢٩٦/٩٠٦) «رحل الى المشرق فلقى الرياشى وأبا حاتم وابراهيم بن خداش ، وجلب الى الاندلس علما كثيرا من الشعر والعربية والأخبار (ص ٢٦٧) .

وكانت الرحلة أيضا طلبا لاخذ كتـاب العين رواية عن العلمـاء ، وفى هذا الصدد نجـد دور ابن ولاد المصرى ، درس عليـه منذر بن سعيد (المتوفى ٣٤٩/ ٩٦٠) ، ذكر الزبيدى عنه : « جلب كتاب العين رواية عن أبى العباس بن ولاد (طبقـات الزبيدى ٢٩٥ ، وبغية الوعـاة ٣٠١/٢) . ويعد منـذر بن سعيد من الاندلسيين الذين درسوا علوم اللغة فى مصر ، كان قد بدأ الدراسة على أبى جعفر النحاس ثم حدثت بينهما جفوة ، فانصرف الى أبى العباس بن ولاد ، وقال عنه «قصدته فوجدته رجلا كامل العلم والأدب حسن المروءة ، وسألته الكتاب فأخرجه الى (طبقات الزبيدى ٢٢١) . واستمرت الصلة بين مصر والاندلس واتخذت عدة أشكال فى مجال العلم .

ثانيـا : الرباحى والدراسة النحوية فى الاندلس

يعد أبو عبد الله محمد بن يحيى الربـاحى (المتوفى ٣٥٨/٩٦٨) صاحب دور أساسى فى تأصيل الدراسة النحوية المتخصصة فى الاندلس . الرباحى أنـدلسى المولد والنشأة ، «أصله من جيان ، وهنـالك نزالة جـده الداخل الى العوجـاء المنسوب اليه الفحص المعروف بفحص أبى العوجاء ، انتقل أبوه أو جده الى قلعة رباح» . ونسبته الرباحى الى هذه الموقع القريب من طليطلة . وكـان تلميذه أبو بكر الزبيدى واعيا بأنه يمثل بداية علمية جادة تتجاوز مرحلة معلمى اللغة الى مرحلة الدراسة والبحث . كتب الزبيدى : «لم يكن عند مؤدبى العربية ولا عند غيرهم من عنى بالنحو كبـير علم ، حتى ورد محمد بن يحيى عليهم ، وذلك أن المؤدبين انما كانوا يعانون اقامة الصناعة فى تلقين تلاميذهم العوامل وما شاكلها وتقريب المعانى لهم فى ذلك» (طبقات الزبيدى ٣١١) . وهذه ملاحظة تثبتها دراسة المرحلة السابقة وتـدل عليها تلك النهضة التى حدثت بفضـل جهوده وبفضل استمرار جهود تلاميذه على مدى الأجيال .

لقد بدأت مع الرباحى مرحلة جديدة تجاوزت البدايات المبكرة لمعرفة النحو . كان جودى بن عثمان (المتوفى ١٩٨/٨١٤) قد «رحل الى المشرق ، فلقى الكسائى والفراء وغيرهما ، وهو أول من أدخل كتـاب الكسائى ، وله تأليف فى النحو ،

وسكن قرطبة بعد قدومه من المشرق» (٢٥٦) . وأخذ أبو حرشن النحو عن جودى النحوى (٢٥٩) ويبدو أن أندلسيا آخر هو أبو الحسن الأعز قد «أخذ عن على بن حمزة الكسائى ، ولقيه قوم من أهل الاندلسى ، وحملوا عنه ، وذلك سنة سبع وعشرين ومائتين» (٢١٣) . وقد استمر الاهتمام بكتاب الكسائى فى اطار تعليم العربية ، نجد أبا الحسن مفرج بن مالك «كان ذا صلاح وفضل ونية فى تأديب المتعلمين ، وأنجب على يديه أكثر أهل زمانه ، وله كتاب فى شرح كتاب الكسائى» (ص ٢٧٣) . وأدى هذا الأمر الى أن سعيد بن قدامة البلوطى «كان مؤدبا عالمـا بالعربية ، وكان يميل الى مذهب الكوفيين» (ص ٢٩٩) . ومع ورود هذه الأخبار المعدودة فانا لا نكاد نحدد — على وجه اليقين — المقصود بكتـاب الكسائى ، وذلك لأن العمل الوحيد الذى وصل الينا له يتمثل فى رسالته فى لحن العـامة ، وأغلب الظن أن الكتاب المقصود هو كتاب مختصر النحو (قارن مجالس الزجاجى ٢٦٩) . وعلى كل حال ، فان كتاب الكسائى فى النحو قد نال فى الاندلس مكـانة كبـيرة .

وكل الشروح التى قيل انها ألفت عليه كانت بالاندلس ، وهى شرح عبد الله بن سليمان القرطبى دريود أو درود (المتوفى ٩٣٧/٣٢٥) ، انظر : جذوة للحميدى ٢٤٤) ، وكذلك كتاب الترشيح لأبى بكر خطاب بن يوسف بن هلال الماردى القرطبى (المتوفى بعد ١٠٥٨/٤٥٠) انظر : خزانة الأدب ٣٦/٣) ، وكذلك شرح أبى الحسن مفرج بن مالك البغل (المتوفى نحو ٩٦١/٣٥٠) وشرح ابن سيد الاندلسى (المتوفى ٩٩٢/٣٨٢) ، وشرح على بن ابراهيم بن سعيد الحوفى (المتوفى ١٠٣٩/٤٣٠) ، انظر : رسالة فى فضل الاندلس لابن حزم ، وكذلك
Sezgin GAS VIII 246, IX 129) . ويلاحظ أن كـل هذه الشروح كانت فى القرنين الرابع والخامس الهجريين ، ولم تصل الينا ، وكأنها ظهرت بعد أن بدأ النحو البصرى ينتقل من مصر الى الاندلس .

وقبل الرباحى كانت المعرفة فى الاندلس بكتب النحو الاخرى محدودة ، لا نكاد نجد لها ذكرا فى تراجم العلمـاء الا فى مواضع معدودة . نجد فى موضعين فقط ذكرا لكتاب سيبويه ، ثم فى موضع واحد ذكر كتـاب الأخفش ، ولا يعرف كيفية تداولهمـا فى تعليم العربية ، وثمة فرق كبير فى طرق تحمـل العلم فى الحضارة الاسلامية بين القراءة والسماع على عـالم متخصص وبين الوجادة بالحصول على نسخة من كتاب .

ان دور الرباحى ارتبط بدراسته للنحو فى مصر على ثلاثة من الاعلام ذكرهم الزبيدى فى ترجمته للربـاحى : «ورحل الى المشرق ، فلقى أبـا جعفر النحاس ، فحمل عنه كتاب سيبويه رواية ، ولازم علان وناظره ، وكان يذكر من دقة نظره وجودة قياسه» (طبقات الزبيدى ص ٣١١) . وتثبت سلاسل روايات الكتب دور

النحاس فى تعليمه للرباحى ، أخذ عنه كتاب سيبويه (جدول رقم ١) ، وكتـاب المقتضب (جدول رقم ٤) ، كما درس عليه كتابين من تأليفه ، وهما الكافى والمقنع (انظر جدول رقم ٢) وروى الرباحى كل هذه لتلاميذه فى الاندلس .

درس الرباحى - أيضا - على علان النحوى (المتوفى ٣٣٧/٩٤٩) ، والرباحى هو مصدرنا الوحيد وعليه اعتمد الزبيدى لتعرف هذا النحو المصرى : علان هو على بن الحسن ، حدثنى محمد بن يحيى ، قال : كان علان من ذوى النظر والادقاق فى المعانى ، وكان قليل الحفظ لأصول النحو ، فاذا حفظ الاصل تكلم عليه بكلام حسن وجود فى التعليل ودقق القول ما شاء» (طبقات الزبيدى ٢٢٢) . ولم ترد فى الكتب المتأخرة سوى هذه العبارة التى ترجع الى الرباحى .

وثالث النحاة المصريين الذين درس عليهم الرباحى هو أبو القاسم عبد الله بن محمد بن الوليد بن ولاد ، وهو ثالث شخصية من هذه الأسرة النحوية المصرية . كان أبوه محمد بن الوليد بن ولاد (المتوفى ٢٩٨/٩٣٩) قد قرأ على المبرد كتـاب سيبويه (طبقات الزبيدى ص ٢١٧) ، وكانت لديه نسخة من أصل المبرد (٢٢٠) . وظل الكتـاب سيبويه محور تدريسه ، ثم قام بذلك ابنه أحمد بن محمد (المتوفى ٣٣٢/٩٤٣) ثم خلفـه أخوه عبـد الله بن محمد . وهذه الاسرة النحويـة ظلت معروفة بكتاب سيبويه ، وعلى آخرهم تتلمذ محمد بن يحيى الرباحى فى مصر . واليه ترجع رواية الربـاحى لعدد من كتب النحو فى مقدمتها : كتـاب سيبويه (جدول رقم ١) وكتاب أبى الحسن الأخفش (جدول رقم ٢) .

عـاد الرباحى بعد دراسته فى مصر الى الاندلس وأخذ فى رواية كـتب النحو وتدريسها قراءة وسماعا . ذكر الزبيدى عنه «قدم قرطبة فلزم التأديب بهـا فى داره ، فانجفل الناس اليه ، ثم انتقل الى أحد الحديريين فمكث عنده مدة» ، ولكن الجديد هنا فى عمله ، عبر عنه الزبيدى بقوله : «وقرىء عليه كتـاب سيبويه ، وأخذ عنه رواية ، وعقد للمناظرة فيه مجلسا فى كل يوم جمعة» (طبقات الزبيدى ٣١١) . وهكذا بدأت مرحلة جديدة تقوم على «قراءة» كتاب سيبويه عليه وعلى «رواية» هذا الكتاب عنه و «المناظرة» عنه .

لم يكن الرباحى معلما يقتصر دوره على اقامة النص ، بل كان يتجاوز ذلك الى التفكير فى قضايا النحو اختلف به عن سابقيه . كتب الزبيدى عنهم وعن جهوده فى تأسيس البحث النحوى : «لم يأخذوا أنفسهم بعلم دقائق العربية وغوامضها والاعتلال لمسائلها ، ثم كانوا لا ينظرون فى امالة ولا ادغام ولا تصريف ولا أبنية ، ولا يجيبون فى شىء منها حتى نهج لهم سبيل النظر وأعلمهم بما عليه أهل هذا الشأن فى المشرق» (طبقات الزبيدى ص ٣١١) . وهنا نجد جملة من مصطلحات التحليل النحوى فى التراث العربى ، منها : «دقائق العربية» و «الاعتلال للمسائل»

ومنها «الادغام» و «التصريف» و «الأبنية» ، وهذا كله مما نقله الرباحى عن أهل المشرق الى الاندلس .

كان الفكر النحوى هو الجديد عند الرباحى متجاوزا تعليم النصوص ، وأهل نفسه لذلك بقدر من «كتب أهل الكلام ، وتفنن فيها ونظر فى المنطقيات فأحكمها ، الا أنه لا يتقلد مذهبا من مذاهب المتكلمين» . ويبدو هنا أن المنطق وعلم الكلام كانا من مقدمات ثقافة النحو حتى يصبح قادرا على المناظرة والاحتجاج والتعليل فى النحو وفى غيره . ذكر الزبيدى عنـه : «ربما نـاظر أهل الفقـه على مذهب الاحتجاج والتعليل وأهل الطب والتنجيم فى دقائق معانييهم وذلك للطف وصحة خاطره وحذقه باعمال القياس على أصله (طبقات الزبيدى ص ٣١٠) .

وبهذا كله كان الرباحى يمثل فى الاندلس ذلك النمط الجديد من النحاة فكرا وتعليلا واحتجاجا وقياسا . ومشكلة البحث فى جهود الرباحى أن آراءه النحوية لم تصل الينا ، وعلينا أن نعتمد لبيان دوره على دراسة سلاسل روايـات كتب النحو عنه ، وهى الأسانيـد التى حفظها لنـا بدقة وتفصيل ابن خير الأشبيلى (٥٠٢/١١٠٨ – ٥٧٥/١١٧٩) فى فهرست ما رواه عن شيوخه .

ثالثـا : الرباحى والتكوين العلمى للنحاة فى الأندلس

يتضح من بحث سلاسل روايـات كتب النحو المشرقيـة التى كـان الرباحى يدرسها (انظر فهرست ابن خير ٣٠٥ وما بعدها) أن الرباحى كان أستاذا لعدد من النحاة ، وهم :

أ – أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدى (المتوفى ٣٧٩/٩٨٩) وصلت الينا عنده أقدم ترجمة للرباحى فى كتاب طبقات النحويين واللغويين (الصفحات ٣١٠–٣١٤) . يعد الزبيدى أهم أعلام النحو فى الاندلس فى النصف الثـانى من القرن الرابع الهجرى . تتلمـذ الزبيدى على شيخه الرباحى ، وعنه روايـات كثيرة مباشرة فى كتابه : طبقـات النحويين واللغويين . ويتضح من هذا الكتـاب أن الربـاحى كان مصدره الاول فى تعرف الحركة النحويـة فى مصر ، وعنه رويت أخبار أسرة ابن ولاد النحوية ، ورواية أخبارها عنده شفوية ، نجدها تبدأ بعبارة : حدثنى محمد بن يحيى (ص ٢١٣) أو بعبـارة : حدثنا محمد بن يحيى النحوى الرباحى (ص ٢١٧) . كما اعتمد الزبيدى على الرباحى – أيضا – فى ترجمته الموجزة النـادرة لنحوى مصرى مغمور هو عـلان ، محمد بن الحسن (المتوفى

٢٣٧) ، وتبـدأ ترجمته عنده بعبـارة : حدثنى محمد بن يحيى (ص ٢٢٢) (*) واعتمد أبو بكر الزبيدى – فيما يبدو – على الرباحى فى روايته عن ابن النحاس للمناظرة المشهورة بين سيبويه والكسائى (ص ٦٨ – ٧٠) ، وفوق هذا ، كان الزبيدى أهم من ألف فى الاندلس فى علوم اللغـة فى القرن الرابع الهجرى ، له : طبقات النحويين واللغويين ، لحن العامة ، الايضاح ، مختصر العين .

ب – أبو عبد الله محمد بن عاصم العاصمى (المتوفى ٣٨٢/٩٨٢) درس على الرباحى . كان نحويا مرموقا درس كتـاب سيبويه لعدد ممن أصبحوا نحـاة مرموقين منهم أبو القـاسم ابراهيم بن محمد بن زكريـا الافليلى (المتوفى ٤٤١/١٠٥١) ، وعلى الافليلى درس أكبر نحاة الاندلس فى القرن الخامس الهجرى وهو أبو الحجاج يوسف بن سليمان ، الأعلم الشنتمرى (المتوفى ٤٧٦/١٠٨٦) الذى عرف بمنظومة من الكتب دارت حول كتاب سيبويه .

جـ – أبو مروان الطوطالقى : درس كتاب سيبويه على الرباحى ، وعلمه بعد ذلك ، ومن تلاميذه أبو سهل بن يونس بن أحمد الحرانى ، وهو بدوره كان أستاذا لأكبر علماء النحو فى الاندلس فى القرن الخامس الهجرى وهو الأعلم الشنتمرى (المتوفى ٤٧٦) .

د – أبو عمر أحمد بن عبد العزيز بن أبى الحباب : كان أيضا ممن درسوا كتاب سيبويه على الرباحى ، وعليه درس أبو بكر مسلم بن أحمد بن أفلح ، وكان بدوره شيخا لأكبر نحاة القرن الخامس الهجرى فى الاندلس وهو الاعلم الشنتمرى

هـ – أبو نصر هارون بن موسى (المتوفى ٤٠١/١٠١١) . كان أكثر تلاميـذ الرباحى رواية عنه ، يظهر اسمه فى كل الكتب التى وصلت الينا أسانيد روايتها عنه عند ابن خير . روى عن الرباحى : كتاب سيبويه وكتابى الكافى والمقنع لابن النحاس وكتـابى الانتصار والمقصور والممدود لابن ولاد . وفوق هذا كله ، فقد روى أيضا عن الرباحى كتـاب أبى الحسن الأخفش فى النحو وكتاب الأخبـار للمازنى وكتاب التصاريف للمبرد . وكان هارون بن موسى ممن ألفوا عن كتاب سيبويه ، ومن أشهر مؤلفاته : تفسير عيون كتاب سيبويه .

و – أبو عبد الله محمد بن فتحون بن مكرم التجيبى : ورد اسمه فى سلسلة اسناد كتاب المقتضب للمبرد عن الرباحى ، وكان ابن فتحون أستاذا لأبى بكر محمد بن هشام المصحفى الذى اهتم – فيما يبدو – اهتماما خاصا بهذا الكتاب، فوصل اليه فى ثلاث روايات مختلفة أخرى غير تلك الرواية .

(*) النص نفسه عن الزبيدى منقول فى بغية الوعاة للسيوطى ١٥٧/٢ ، مع خطأ فى العنوان ، نتيجة حذف كلمة حدثنى وحلت محلها كلمة (بن) . وهذا النص صحف من : هو على بن الحسن ، حدثنى محمد بن يحيى (طبقات ٢٢٢) الى : على بن الحسن بن محمد بن يحيى (بغية الوعاة ١٥٧/٢).

رابعـا : الرباحى والاهتمام فى الاندلس بالتراث النحوى

كان دور الرباحى واضحا فى التعريف الجاد فى الاندلس بكتب النحو الآتية :

أ — كتـاب سيبويه :

بدأ الاهتمام الجاد بكتاب سيبويه فى الاندلس رواية ودراسة وشرحا من خلال محمد يحيى الرباحى ، وبغض النظر عن أبى وهب عبد الوهاب محمد ، وكان من نحاة الطبقة السادسة من نحاة الاندلس ، وكونه قد طالع كتاب سيبويه ونظر فيه (طبقات الزبيدى ٢٩٥) وعن أحمد بن يوسف (المتوفى ٣٢٦) الذى كان كتاب سيبويه بين يديه لا ينى عن مطالعته (طبقات الزبيدى ٢٩٩) فان كتاب سيبويه لم يكن متداولا فى رواية الكتب وسماعها ودراستها المنظمة فى الاندلس ، ولـم يرد ذكره فى تراجم الاندلسيين قبـل الرباحى . لم يكن يؤخذ سماعـا أو قراءة على شيخ ، وثمة فرق بين استخدام كلمة «طالع» و «نظر» من جانب وأخذ الكتـاب رواية على شيخ ودراسة له من جانب آخر . وقراءة كتـاب سيبويه فى الاندلس بدأت بالرباحى ، ونقل عنه الكتاب فى خمس سلاسل متوازية ، وان التقت ثلاث منها عند الأعلم الشنتمرى .

لقد أدى توجيه الاهتمـام فى الاندلس الى كتـاب سيبويه بظهور منظومـة من المؤلفات تتناوله بالشرح والتعليق . ومن بين أربعة وسبعين عملا منسوبا نجد فى الاندلس وحدها ثلث مجموع ما ألف من شروح الكتاب . تضم المؤلفات الاندلسية عن كتاب سيبويه ما يأتى :

١ — الاستدراك على سيبويه ، أو أبنية سيبويه لأبى بكر الزبيدى (المتوفى ٩٨٩/٣٧٩) ، والمؤلف هو تلميذ الرباحى .

٢ — شرح كتـاب سيبويه لأبى القاسم ، ابن سيد الاندلسى (المتوفى ٣٨٢/ ٩٩٢) .

٣ — شرح عيون كتاب سيبويه لأبى نصر هارون بن موسى القرطبى (المتوفى ١٠١١/٤١) ، والمؤلف هو تلميذ الرباحى .

٤ — تحصيـل عين الذهب من معدن جوهر الأدب فى علم مجـازات العرب (٤٥٦ هـ/١٠٦٣ م) للأعلم الشنتمرى (المتوفى ١٠٨٣/٤٧٦) . وهو من الجيـل الثالث من سلسلة رواة كتاب سيبويه عن الرباحى . وهذا الكتاب عرف أيضا باسم : عيون الذهب فى شرح أبيات كتاب سيبويه (فهرست ابن خير ٣١٤/٣١٥) وقـد وصل الينـا فى عـدد من المخطوطـات (انظر Sezgin, GAS IX 60)

ولاحظ سزكين أن ما طبع على هامش طبعة بولاق (١٣١٦ - ١٣١٨) فى كتاب سيبويه يعد نصوصا مأخوذة عنه ، ولا تعد النص الكامل لهذا الشرح .

٥ - كتاب النكت فى تفسير كتاب سيبويه للأعلم الشنتمرى (المتوفى ٤٧٦/ ١٠٨٣) . وهذا الشرح ثبت بعد تحقيقه فى رسالة جامعية بكلية الآداب جامعة القاهرة وبعد نشره فى الوقت نفسه فى الكويت أنه تهذيب مختصر لشرح كتاب سيبويه لأبى سعيد الحسن بن عبد الله السيرافى (المتوفى ٩٧٨/٣٦٨) . وهذا الشرح كان معروفا فى الاندلس برواية نص عليها ابن خير (ص ٣١٢) ، لا يذكر فها اسم الرباحى بل نجد فيها اسم أبى بكر محمد بن هشام المصحفى من الجيل الثانى فى سلسلة رواة كتاب سيبويه فى الاندلس بعد الرباحى (انظر جدول رقم ١)

٦ - شرح كتاب سيبويه لأبى الحسن ابن الباذش الغرناطى (المتوفى ٥٢٨/ ١١٣٣) (*) ، ويذكر أيضا بعنوان : شرح أبيات سيبويه لابن خلف (انظر أبيات المغنى للبغدادى ٩٦/٥ ، ١٩٠ ، واقليد الخزانة للميمنى ٩١ ، وسزكين .(Sezgin, GAS IX 60

٧ - المقدمات (أو : اعتراضات) على كتاب سيبويه (*) لأبى الحسن سليمان بن محمد بن الطراوة المالقى (المتوفى ١١٣٤/٥٢٨) . وهذا المؤلف كان قد سمع على الأعلم الشنتمرى كتاب سيبويه (بغية الوعاة ٦٠٢/١) . ولهذا يمثل ابن الطراوة الجيل الرابع من المشتغلين بكتاب سيبويه فى الاندلس بعد الرباحى .

٨ - شرح كتاب سيبويه لأبى بكر محمد بن مسعود بن أبى ركب الخشنى الجيانى (*) (المتوفى ١١٤٩/٥٤٤) (*) (ارشاد الأديب ١٠٦/٧) .

٩ - حواش (أو : تعليقه ، أو : طرر) على كتاب سيبويه لأبى بكر محمد بن طاهر الخذب (المتوفى ١١٨٤/٥٨٠) .

١٠ - تنقيح الألباب فى شرح غوامض الكتاب لأبى الحسن على ابن محمد بن على بن خروف الاشبيلى الاندلسى (المتوفى ١٢١٢/٦٠٩) ، وعرف كذلك بعنوان : مفتاح الأبواب فى شرح غوامض الكتاب (انظر (Sezgin, GAS IX 60.

١١ - شرح كتاب سيبويه لأبى الفضل قاسم بن على البطليوسى الصفار (نحو سنة ١٢٣٣/٦٣٠) ، ومنه مختصر ذكره السيوطى بعنوان : الاسفار الملخص من شرح سيبويه للصغار (بغية الوعاة ١٢٢) .

١٢ - (تعليق) على كتاب سيبويه (*) لأبى على عمر بن محمد الاشبيلى الشلوبين الكبير (المتوفى ١٢٤٧/٦٤٥ ، انظر : بغية الوعاة ٣٦٤) .

١٣ - املاء على كتاب سيبويه لأحمد بن محمد بن الحاج الاشبيلى (المتوفى

(*) لم يتأكد حتى الآن أنه وصل الينا فى أية نسخة خطية .

نحو ١٢٤٩/٦٤٧) . وقد وصل الينا للمؤلف نفسه كتاب بعنوان : تلخيص رد المبـرد على سيبويـه (انظر بغيـة الوعـاة ١٥٦ ، Sezgin, GAS IX 60). وهذا الكتاب مرتبط بمنظومة الكتب المؤلفة فى مسائل الخلاف بين سيبويه والمبرد ، وبالتحديد بكتاب الانتصار لابن ولاد الذى كان للرباحى فضل نقله الى الاندلس وتدريسه لعدد من التلاميذ (انظر جدول رقم ٢) .

١٤ – شرح (كتاب) سيبويه (*) لأبى بكر محمد بن يحيى بن عبد الله الخفاف الاشبيلى المـالقى (المتوفى ١٢٥٩/٦٥٧ ، انظر : بغية الوعاة ٢٠٧) .

١٥ – شرح أبيات سيبويه (*) لأبى عبد الله محمد بن على المـالقى الشلوبين الصغير (المتوفى نحو ١٢٦٢/٦٦٠ ، انظر : بغية الوعاة ٨٠) .

١٦ – كتب أبو الحسن على بن مؤمن بن محمد بن عصفور الاشبيلى (المتوفى ١٢٧٠/٦٦٩) تعليقات على كتاب سيبويه (انظر خزانة الأدب ٥٠٢/١) .

١٧ – شرح كتاب سيبويه لأبى الحسن على بن محمد بن الضائع الاشبيلى (*) (المتوفى ١٢٨١/٦٨٠) . ويذكر لابن الضائع نفسه كتاب بعنوان : مختصر كتابى ابن خروف والسيرافى على كتاب سيبويه (انظر مجلة معهد المخطوطات العربية ١٦٦/١٩٥٩/٥ ، Sezgin, GAS IX 60).

١٨ – شرح (كتـاب) سيبويه (*) لأبى الحسين عبيد الله بن أحمد ابن عبيد الله بن أبى الربيع الاشبيلى (المتوفى ١٢٨٩/٦٨٨ ، ابظر : بغية الوعاة ٣١٩) .

١٩ – تعليق (تعليقه) على كتـاب سيبويه لابى جعفر أحمد بن ابراهيم بن الزبير الغرناطى الثقفى (*) (المتوفى ١٣٠٨/٧٠٨ . انظر : بغية الوعاة للسيوطى ١٢٦) .

٢٠ – شرح مشكلات سيبويه لمحمد بن على بن الفخار الجذامى المـالقى (*) (المتوفى ١٣٢٣/٧٢٣ ، انظر : بغية الوعاة ٨٠) .

٢١ – التجريد لأحكـام كتـاب سيبويه (*) لأبى حيـان محمد بن يوسف الاندلسى (المتوفى ١٣٤٤/٧٤٥ ، انظر : بغية الوعاة ١٢٢) .

٢٢ – شرح كتـاب سيبويه (*) لأبى العبـاس شهاب الدين أحمد بن محمد العنانى الاندلسى (المتوفى ١٣٧٤/٧٧٦ ، انظر : بغية الوعاة ١٦٧) .

ب – كتـاب الانتصار لابن ولاد (المتوفى ٩٤٣/٣٣٢) :

هذا الكتـاب يعرف أيضا باسم كتاب الانتصار لسيبويه فيما ذكره المبرد ، (انظر : ارشاد الأريب لياقوت ٦٣/٢ – ٦٤) . وتدل سلسلة رواية هذا الكتاب عند ابن خير (ص ٣١١) على أن الرباحى قد نقله الى الاندلس ، ورواه عنه تلميذه أبو نصر هارون بن موسى النحوى (المتوفى ٠١١/٤٠١) . وقد استمر الاهتمام

بالكتاب على مدى عدة أجيال فى الاندلس ، وكان أساسا لأكثر من كتاب أندلسى فى هذه الموضوع ، وقد ذكرت فى نسق الكتب المؤلفة عن كتاب سيبويه عملا يتناول قضايا الخلاف بين سيبويه والمبرد (انظر رقم ١٣) .

جـ - كتاب المقصور والممدود لابن ولاد (المتوفى ٣٣٢/٩٤٣) :

هذا الكتاب نقله الرباحى - أيضا - الى الاندلس . وتدل سلسلة رواية الكتاب أنه بالاسناد نفسه الذى روى به كتاب الانتصار (انظر جدول رقم ٢) .

د - كتاب الكـافى لابن النحاس (المتوفى ٣٣٨/٩٥٠) :

هذا الكتاب نقله الرباحى الى الاندلس ، ورواه عنه تلميذه أبو نصر هارون بن موسى النحوى (المتوفى ٤٠١/١٠١١) . واستمرت روايته فى الاندلس عدة أجيال (انظر جدول رقم ٢) . وكان هذا الكتاب معروفا - أيضا - عند أبى مكى الصقلى (انظر : تثقيف اللسان ١٨١) . وكان اهتمام الاندلسيين به كبيرا على ما يبدو من أخبار تنسب الى ابن العريف (المتوفى ٣٩٠/١٠٠٠) وكان معاصرا للرباحى . وله كتاب بعنوان : الرد على أبى جعفر النحاس فى كتاب الكافى (انظر : الضبى ٢٥١ ، وارشاد الأريب ٤/١٠٣) . وكان ابن العريف قد قام بمصر أعواما (انظر : بغية الوعاة ١/٥٤٢ . وثمة عمل أندلسى آخر عن هذا الكتاب ، فقد ألف على بن حمد بن خلف ، ابن الباذش (المتوفى ٥٢٨/١١٣٣) كتبا بعنوان : شرح الكافى للنحاس (انظر بغية الوعاة ٢/١٤٣) .

هـ - كتـاب المقنع للنحاس (المتوفى ٣٣٨/٩٥٠) :

هذا الكتاب نقله الرباحى الى الاندلس ، وروى عنه فى سلسلة الاسناد السابقة (انظر جدول رقم ٢) ويبدو أن عنوان هذا الكتاب كان : «كتاب المقنع فى اختلاف البصريين والكوفيين فى النحو» (انظر : انبـاه الرواة للقفطى ١/١٠٣ ، ارشاد الأريب لياقوت ٢/٧٣) .

و - كتـاب أبى الحسن الأخفش (المتوفى ٢١٥/٨٣٠) :

هذا الكتاب كان معروفا بشكل محدود فى الاندلس قبل الرباحى ، ذكر أبو بكر الزبيدى فى ترجمة زيد البارد (المتوفى ٣٠٠/٩١٢) أنه «هو الذى جمع بين الأبواب فى كتاب الأخفش ، فاقتدى النـاس به ، وكانت الابواب متفرقة ، رأيت النسخة الاولى ، فرأيت أبوابها متفرقة» (طبقات الزبيدى ٢٨٤) ، ولكن الرباحى روى هذا

الكتاب عن ابن ولاد فى مصر ، ثم رواه لتلاميذه فى الاندلس ، وفى مقدمتهم هارون بن موسى (انظر ابن خير ٣٠٧ ، وجدول رقم ٣) .

ز – كتــاب المقتضب للمبرد (المتوفى ٢٨٥/٨٩٨) :

هذا الكتاب نقله الرباحى عن أبى جعفر النحاس الى الاندلس وكان يعلم هذا الكتاب (انظر جدول رقم ٤) . وعلى الرغم من قلة الاهتمام – بصفة عامة – بهذا الكتاب ، فانه وجد فى الاندلس من عنى به . ثمة شرح المقتضب لعلى بن أحمد بن خلف النحوى الأنصارى الغرناطى (المتوفى ٥٢٨/١١٣٣) ذكره السيوطى (بغية الوعاة ٣٢٧) .

ح – كتــاب التصاريف للمبرد (المتوفى ٢٨٥/٨٩٨) :

هذا الكتاب نقله الرباحى الى الاندلس (انظر جدول رقم ٦) ورواه عنه تلميذه أبو نصر هارون بن موسى . وكان هذا الكتــاب يعرف أيضا بعنوان : كتــاب التصريف (انظر الفهرست لابن النديم ٥٩) .

ط – كتــاب الأخبار لابى عثمان المــازنى (المتوفى ٢٤٨/٨٦٢) :

هذا الكتــاب نقله الرباحى الى الاندلس ، ورواه تلميذه أبو نصر هارون بن موسى . ومن النقول التى وصلت الينا من هذا الكتاب فى مراتب النحويين لأبى الطيب اللغوى وفى نزهة الألباب لابن الأنبارى وفى ارشاد الاريب لياقوت يظهر لنا أنه كان كتــابا فى أخبار اللغويين ، على نحو كتاب أخبــار النحويين البصريين للمبرد (٢٨٥/٨٩٨) .

وهكذا يتضح دور الرباحى فى تأسيس تقاليد علمية لرواية كتب النحو ودراستها ، الأمر الذى كان له أثر بعيد فى الدراسة النحوية فى الاندلس .

نتــائج البحث

١ – كان للرباحى دور واضح فى تأسيس الحركة النحوية فى الاندلس فى القرن الرابع ، قــام بعمل كبير فى رواية كتب النحو ودراستها ومهد لمنظومة كبيرة من المؤلفات عن كتاب سيبويه .

٢ – توازت مع رواية كتب النحو عن علماء مصر (وفى مقدمتهم النحاس وابن ولاد) الى الرباحى الى الأندلسيين سلسلة اسناد أخرى تعود الى المبرد ، مبرمان ، السيرافى ، الربعى ، ابن الخازن ، المصحفى . وبعض الكتب

سلاسل رواية كتاب سيبويه من مصر إلى الأندلس

مصر

أبو الحسين محمد بن الوليد بن وَلَّاد * (المتوفى ٢٩٨/٩٠٩)	
أبو القاسم عبد الله بن محمد بن الوليد ابن وَلَّاد التميمي	النَّحَّاس (أبو جعفر أحمد بن محمد بن اسماعيل ، المتوفى ٣٣٨/٩٥٠)

* سلسلة الإسناد قبل ابن ولاد والنحاس : سيبويه / الأخفش / الجرمي / المازني / المبرد . وعلى المبرد قرأ الكتاب الحسين محمد بن الوليد بن ولاد ، وكذلك الزجاج أبو اسحق ابراهيم بن السرى ، وعن الزجاج قرأ النحاس أبو جعفر أحمد بن محمد .

الأنــدلــس

أبو عبد الله محمد بن يحيى الرباحي (المتوفى ٣٥٨ / ٩٦٨)

أبو عبد الله محمد بن عاصم العاصمي ، المتوفى ٣٨٢ / ٩٩٢)	أبو مروان الطوطالقي	أبو عمر أحمد بن عبد العزيز بن أبي الحباب	أبو نصر هارون بن موسى(٤٠١/١١١١)	أبو عبد الله محمد بن فتحون بن مكرم التجيبي	
أبو القاسم إبراهيم بن محمد بن زكريا بن الإفليلي ، المتوفى ٤٤١ / ١٠٥١)	أبو سهل يونس بن أحمد الحراني	أبو بكر مسلم بن أحمد بن أفلح	أبو عمر يوسف بن عبد الله بن خيرون السهمي (انظر بغية الوعاة ٢/٣٥٧)	أبو بكر محمد بن هشام القيسي المصحفي **	** روى المصحفي كتاب سيبويه اعتماداً على رواية أخرى أيضاً (المبرد / مبرمان / السيرافي / الربعي / ابن الخازن — المصحفي) . انظر ابن خير ٣٠٦ – ٣٠٧
أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى النحوي الأعلم الشنتمري (المتوفى ٤٧٦ / ١٠٨٦)			أبو محمد غانم بن وليد بن عمر المخزومي (المتوفى ٤٧٠ / ١٠٨٠)	أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن معمر المذحجي	
أبو بكر محمد بن عبد الغني بن عمر بن فندلة (انظر بغية الوعاة ١/١٦١)	أبو الحسن على بن عبد الرحمن التنوخي = ابن الأخضر		أبو عبد الله محمد بن سليمان بن أحمد النفزي (انظر بغية الوعاة ١/١١٦–١١٧)		
	أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد ، ابن الرماك الأموي (المتوفى ٥٤١/١١٦٥)				

جدول رقم (١)

سلاسل رواية كتب ابن النحاس وابن ولاد من مصر إلى الاندلس

الكافي والمقنع للنحاس (أبى جعفر أحمد بن محمد ، المتوفى فى ٣٣٨ / ٩٥٠)	كتاب الانتصار وكتاب المقصور والممدود لابن ولاد (أبى العباس أحمد بن محمد بن الوليد ، المتوفى ٣٣٢ / ٩٤٣)
↓	
الرباحى ، أبو عبد الله محمد بن يحيى (المتوفى ٣٥٨ / ٩٦٨)	
↓	
أبو نصر هارون بن موسى النحوى (المتوفى ٤٠١ هـ / ١٠١١)	
↓	
أبو عمر يوسف بن عبد الله بن خيرون السهمى (انظر بغية الوعاة ٢/٣٥٧)	
↓	
أبو غانم بن وليد بن عمر المخزومى (المتوفى ٤٧٠ / ١٠٨٠)	
↓	
أبو عبدالله محمد بن سليمان أحمد النفزى (أنظر بغية الوعاة ١/١١٦-١١٧)	
↓	
* هناك رواية أخرى للكتابين : النحاس / الإدفوى / الزبيدى / ابن شريح وثمة رواية أخرى بإسناد لكتب أخرى .	

جدول رقم (٢)

رواية كتاب أبى الحسن الأخفش من مصر إلى الأندلس

رواية الكتاب قبل الرباحى : الأخفش / المازنى

ابن ولاد ، محمد بن ولاد (المتوفى ٢٩٨ / ٩٠٩)
ابن ولاد ، أبو القاسم عبد الله بن أحمد
الرباحى ، أبو عبد الله محمد بن يحيى (المتوفى ٣٥٨ / ٩٦٨)
أبو نصر هارون بن موسى (١٠١١/٤٠١)
أبو عمر يوسف بن خيرون السهمى (أنظر بغية الوعاة ٣٥٧/٢)
أبو محمد غانم بن وليد بن عمر المخزومى (المتوفى ١٠٨٠/٤٧٠)
أبو عبد الله محمد بن سليمان بن أحمد النفزى (أنظر بغية الوعاة ١١٦/١-١١٧)

جدول رقم (٣)

سلاسل رواية كتاب المقتضب للمبرد من مصر إلى الأندلس

البلد	سلسلة الرواية		ملاحظات
مصر	النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد بن اسماعيل ، المتوفى ٣٣٨ / ٩٥٠)		* سلسلة الإسناد قبل النحاس : المبرد / الزجاج
الأندلس	↓		
	الرَّبَاحي (أبو عبد الله محمد بن يحيى ، المتوفى ٣٥٨ / ٩٦٨)		
	↓		
	ابن فَتْحُون (أبو عبد الله محمد بن فتحون بن مُكَرَّم النحوى)		
	↓		
	المُصْحَفي (أبو بكر محمد بن هشام المصحفى)**		** روى المصحفى كتاب المقتضب اعتماداً على رواية أخرى : المبرد / مبرمان / السيرافى / الرمانى / التبريزى . انظر ابن خير ٣٠٧ . وثمة رواية أخرى : المبرد / الزجاج / الفارسى / الرمانى . وهناك رواية ثالثة : المبرد / ابن درستويه / أبو نعيم / السفاقسى .
	↓		
	ابن معمر (أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن مَعْمَر)	جدول رقم (٤)	

رواية كتاب الأخبار للمازنى من المشرق إلى الاندلس

الرباحى ، أبو عبد الله محمد بن يحيى (المتوفى ٣٥٨ / ٩٦٨)
أبو نصر هارون بن موسى (١٠١١/٤٠١)
هلال بن عريب
خطاب بن يوسف الماردى (انظر بغية الوعاة ٥٥٣/١)
عمر بن خطاب بن يوسف (يبدو أنه ابن الشخصية السابقة)
أيوب اليحصبى (أبو حفص عمر بن عياد)

سلسلة الإسناد قبل الرباحى : المازنى / المبرد / الزجاج .

* هناك رواية أخرى للكتاب إسنادها : المازنى / المبرد / مبرمان / السيرافى / الربعى / التبريزى / المصحفى / ابن معمر .

جدول رقم (٥)

رواية كتاب التصاريف للمبرد من المشرق إلى الأندلس

الرباحي ، أبو عبد الله محمد بن يحيى (المتوفى ٣٥٨ / ٩٦٨)
أبو نصر هارون بن موسى (المتوفى ٤٠١/١٠١١)
أبو عمر يوسف بن خيرون (أنظر بغية الوعاة ٢/٣٥٧)
أبو محمد غانم بن وليد المخزومي (المتوفى ٤٧٠/١٠٨٠)
أبو عبد الله محمد بن سليمان النفزي (انظر : بغية الوعاة ١/١١٦-١١٧)

سلسلة الإسناد قبل الرباحي : المبرد / الزجاج ، انظر ابن خير ٣١٢ .

جدول رقم (٦)

نقل الى الاندلس بالروايتين ، مثل كتاب سيبويه . وهناك عدة روايات متوازية فى نقل كتاب المقتضب للمبرد .

٣ – ثمة كتب نحوية مصرية ، وهى كتب أبى جعفر النحاس وابن ولاد نقلت الى الانـدلس مبـاشرة عن طريق الربـاحى ، وثمـة رواية مبـاشرة أخرى لهـا .

٤ – بدأ التأليف النحوى المستقل فى الاندلس عند تلاميذ الرباحى ، وأهمهم أبو بكر الزبيدى بكتاب نحوى تعليمى هو كتاب الواضح .

* * *

وبعد ، فان العلاقات المصرية الاندلسية فى مجال الدراسة النحوية لم تقتصر على مرحلة البداية . ولكنهـا اتخذت مسارا آخر عندما بدأ الاهتمـام فى مصر بجهود النحاة الاندلسيين المتأخرين ، وفى مقدمتهم ابن مالك صاحب الألفية الذى ظـل يسود تعليم النحو فى مصر عـدة قرون ، وكـتب عن ألفيتـه من الشروح والحواشى فى مصر ما لم يكتب فى قطر آخر ، وفوق هذا كله ، فان الاهتمام الكبير لجلال الدين السيوطى (المتوفى ٩١١ هـ) بنحـاة الاندلس فى كتبـه النحوية ، وفى مقدمتها : همع الهوامع جعله يفرد – أيضا – لنحاة الاندلس نحو ثلث التراجم فى بغية الوعـاة ، معتمدا على جملة من المراجع الاندلسية ، وأعطاهم مكـانة تتجاوز مكانة أى قطر آخر فى اطار الحضارة العربية الاسلامية . وقد آن الأوان لمزيد من العلاقات العلمية فى المجال اللغوى ، لا تقتصر على بحث التاريخ العلمى للنحاة واللغويين ، بـل تشتمل – أيضا – على القضايـا اللغوية للترجمة من العربية الى الاسبانية القديمة ، والقضايا اللغوية المعاصرة فى صناعة المعجم وعلم الترجمة وعلم المصطلح وعلم اللغة التقـابلى وتعليم العربية فى أوربـا وتعليم الاسبانية فى الدول العربية .

الدكتور محمود فهمى حجازى

الفـارس فى الملاحم العربية والاسبانية

حين شرعت أفكر فى موضوع هذا البحث كانت أمام نظرى دراسات سابقة فى الأدب المقارن بين النصوص الملحمية الاسبانية والنصوص الملحمية العربية ، وكانت تلك الدراسات سواء منها ماكتبه الدارسون الاسبان أو الدارسون العرب تشير الى أثر السيرة الهلالية فى نشأة الملاحم الاسبانية ، وخاصة أن تلك السيرة كانت أوسع انتشارا ورواية فى شمالى افريقيا من بعض السير الشعبية الأخرى وخاصة فى منطقة المغرب الكبير .

ولم تكن الأدلة التى ساقها هؤلاء الدارسون قاطعة فى بيان هذا الأثر ، ولكنها كانت ردا على من يحاولون اثبـات أثر الملحمة الفرنسية أو الجرمانية فى نشأة الملحمة الاسبـانية وخاصة ملحمـة السيد القمبيطور Poema de Mío Cid

وكان الغرض النظرى الـذى انطلقت منه أن السيرة الهلاليـة بموضوعها وأسلوب روايتها لا يمكن أن تكون صاحبة الأثر – أو الآثر الوحيد على الاقل – فى نشأة الملحمة الاسبانية لأن الهلالية تصور الصراع بين العرب والبربر وانتصار العرب على البربر وهو موضوع يتفق مـع الصراعات القبليـة التى نشبت فى الاندلس بعد سقوط الخلافة الأموية وأدت فى آخر الأمر الى سقوط الاندلس كلها سنة ١٤٩٢ م. وذلك بسقوط غرناطة آخر قلاع المسلمين فى الاندلس .

بقى اذن البحث عن سير شعبية عربية أخرى قـد تكون أكثر تـأثيرا ويتفق موضوعها مع موضوع السيرة الملحمية الرئيسية فى الأدب الاسبانى وهى ملحمة السيد القمبيطور .

يروى ابن بسام المتوفى عام ١١٤٧ م. وكان معاصرا للسيد فى كتابه الذخيرة « أن يروى دياث دى بيبـار الملقب بالسيد كانت تدرس بين يديه الكتب (ويقصد الكتب العربية) وتقرأ عليه سير العرب ، فاذا انتهى الى أخبار المهلب ابن أبى صفرة استخفه الطرب ، وطفق يعجب منها ويعجب » .

وهذ الخبر يشير الى أن قصص الابطال العرب انتشرت حكاياتها ورواياتها فى عصر اضمحلال القوى السياسية المسلمة فى الاندلس بعد انتهـاء عصر الدولة العامرية وبدايـة عصر ملوك الطوائف ، وكـأن الضمير الجمعى العربى كان يبحث عن بطل أسطورى يوحد الأندلسيين كما كان أمرهم أثناء الخلافة الاموية

فى الاندلس ليقاوم غزو مسيحيى الشمال ؛ هذا الغزو الذى أطلق عليه تاريخيا حروب الاسترداد .

وقد أوحى الى هذا الخبر الذى ذكره ابن بسام الى أن سيرة عنترة بن شداد ، وكانت روايتها شائعة فى مصر وشمالى أفريقيا ، أقرب تلك السير الشعبية التى تعبر عن هذا الوجدان أو الضمير الجمعى الذى يبحث عنه الاندلسيون ، وخاصة أن هذه السيرة قد ذاع انتشارها أيام الحروب الصليبية فى المشرق لأن شخصية عنترة انتقلت من واقعها التاريخى الى نسقها الاسطورى الملحمى حين أعلن مؤلفها أو جامعها عن هدفه فى رواية هذه السيرة فى صدر النسخ الاولى من تدوينها وهو أن المهمة هى تطهير الأرض من الجبابرة الكافرين أمام الرسالة المحمدية .

وحين نقرأ المجلدات الثمانية لأقدم طبعة شعبية من طبعات سيرة عنترة نجد ما يؤكد انتشار رواية هذه السيرة فى الاندلس مثال ذلك تلك الأساطير الكثيرة التى صاحبت فتح العرب للاندلس ، وتلك الطلاسم التى كانت تحمى هذه الجزيرة وكيف تغلب العرب عليها ، ومنها بنت يوليان التى افتضها لذريق فأشار على موسى بن نصير بفتح الاندلس انتقاما من لذريق واشتهرت الفتاة باسم La cava تحريفا للكلمة العربية «القحبة» وعلاقة هذا الاسم باسم القائد الذى هزمه عنترة حين نقلته السيرة الشعبية الى الاندلس ليحارب قوادها باسم قيصر الروم وكان القائد الذى هزمه عنترة فى السيرة باسم «كوبرت» كذلك جاء فى سيرة عنترة أنه قاد الأسطول البحرى لقيصر وانتصر به على أسطول الملك «الليمان» ملك البحر والجزائر الذى يهدد بفتح القسطنطينية عاصمة قيصر ، وكان مع عنترة ولى عهد قيصر «هرقل» ويهزم عنترة «سرجوال» ابن ملك الليمان فيقتل الملك ويأسر قائده «كوبرت» وحين يرضى كوبرت الصلح مع عنترة يدعوهم كوبرت الى قصره فيجد تمثالا لفارس ضخم يركب فرسا كبيرا وهو موضوع يحمى شبه جزيرة الاندلس من المغيرين ، وهو تمثال من النحاس الأصفر قد أحكمته حكماء اليونان من قبل هذا الزمان» فيقف عنترة مذهولا أمام القطعة الفنية يتعلم كيف يعمل . كذلك يجد عنترة فى بلاد الجزائر – ويقصد بها الاندلس والجزائر التى حولها – ظاهرة غريبة حين يلتقى بالملك «الصافات» وبجيشه ، فيهزم الجيش ويقتل الملك ، وهذه الظاهرة هى «أن ماء يظهر ليحمى انسحاب جيوش الملك الصافات وهو الماء الطلسم ، ولكن راهبا فى دير الصنم «المقصود تمثال المسيح عليه السلام» الذى هو أقدم الأديرة ، وراهبه أقدم الرهبان يكشف فى وجود عنترة الفارس العربى فى بلاد الجزائر مصداقا لما عنده فى الكتب عن أحداث ستكون آخرها هو ظهور محمد عليه السلام «والواضح أن دلالة هذا الكلام دخول الاسلام بلاد الجزائر أو الاندلس» فيعلم أن أوان هذا الماء الطلسم

قد انتهى ويخبر هرقل وعنترة بكيفية ازالته ، فيكسرون الطلسم ويعبرون المـاء ويستولون على البلاد ويضمونها الى ملك قيصر . وكل هذه الأساطير التى وردت فى السيرة تشير الى تلك الأساطير الجميلة التى كانت منتشرة فى الاندلس وتقول أنه كـان بجزيرة قـادس Cádiz ابنة جميلة لملكها اختارت أن يكون زوجها ملكا حكيما ، واقترحت لكى يثبت ذلك لها ولأهل قادس أن أهل قادس فى حاجة الى شيئين :

١ – رحى «ساقية» تأتى بالماء العذب من بلاد المغرب الى قادس .

٢ – طلسم تتحصن به المدينة من غزو البربر .

أما الذى صنع الرحى أو الساقية ، فانه عمد الى أشكال اتخذها من الحجاز ، نضد بعضها الى بعض فى البحر المالح الذى بين جزيرة الاندلس والبر الكبير فى الموقع المعروف بزقـاق سبتة ، وسد الفتحات التى بين الحجارة بمـا اقتضته حكمته وأوصل تلك الحجارة من البر المغربى الى الجزيرة – كما يقول المقرى – فلما تم تنصيد الحجارة جلب الماء العذب من جبل عال فى البر الكبير ، وسلطه من ساقية محكمة ، وبنى بجزيرة الاندلس رحى على هذه الساقية .

أما صاحب الطلسم فابتنى بنيانا مربعا من حجر أبيض على ساحل البحر ، فى رمل متراكم حفر أساسه الى أن جعله تحت الارض بمقدار ارتفاعه فوق الارض ليثبت ، فلما انتهى البنـاء المربع الى حيث اختـار ، صور من النحاس الاحمر والحديد المصفى المخلوطين بأحكم الخلط صورة رجل بربرى وله لحية ، وفى رأسه ذؤابة من شعر أجعد ، ومتأبط بصورة كساء قد جمع طرفيه على يديه اليسرى بألطف تصوير وأحكمه ، فى رجله نعل ، وهو شاهق فى الهواء ، طوله نيف وستين ذراعا أو سبعين ذراعا ، وهو محدودب الأعلى الى أن ينتهى ما سمته قدر ذراع وقد مد يده اليمنى بمفتاح قفل قابض عليه مشيرا الى البحر كأنه يقول لا عبور !

ان اختـلاط الأساطير العربية بالسير الشعبية التى انتشرت فى الاندلس هى التى ساعدت على تطور شخصية تـاريخية مثـل شخصية السيد أو الفـارس روديجو دياث دى بيبار أو روى دياث دى بيبـار من مرحلتها التـاريخية الى المرحلة الملحمية ، تماما كما حدث لشخصية عنترة . لقد انتقلت شخصية عنترة الجاهلى من التـاريخ الى الملحمة فجعلته يحـارب فى صفوف الروم ضد الفرس ويحارب القبـائل العربية ضد الفرس ويفتح اليمن والحبشة ومصر والسودان وشمالى افريقيا ويعبر الى الاندلس ويحارب ملوكها ويهزمهم ويقود الأساطيـل البحرية والجيوش البرية ، بل يصف مدن الاندلس وطبيعتها الجميلة وكأنه شاهد عيان ، واذا كان عنترة قد فعل ذلك تحت رايـة الروم فان السيد القمبيطور قد حارب مرات تحت راية ملوك المسلمين ومرات تحت رايـة المسيحيين ، وكـأن

الفتح والانتصار فى الحروب هو الغاية ، وأن الفروسية هى الوقوف مع المظلوم ضد الظالم دون النظر الى دين أو جنس .

وهنا ننتقل الى جانب آخر فى هذه الدراسة المقارنة التى نحاول فيها أن تثبت العلاقة العضوية بين الملحمتين بعد أن أبرزنا الأسباب التى جعلتنا نرى أن سيرة عنترة كانت هى الأكثر تأثيرا فى نشأة الملحمة الاسبانية السيد القمبيطور .

وسوف نتخذ المنهج الذى يقف عن أوجه التشابه والاختلاف بين الملحمتين ويمكن حصر أوجه التشابه فيما يأتى :

١ — تعتمد الملحمتان فى بنائهما على شخصيات تاريخية وشخصيات من خلق الراوى وأهم الشخصيات التاريخية فيهما بطلا الملحمتين أو الشخصية الرئيسية فيهما وهما عنترة والسيد القمبيطور أو رودريجو دياث دى بيبار ، وتتحدد ملامحهما فيما يلى :

أ — كلاهما فارس يبحث عن الحرية ويرفض الظلم ، لقد خرج عنترة على قبيلته لأنها فرضت عليه العبودية واستطاع بفروسيته وشجاعته أن يجبر السلطة القائمة على الاعتراف به حرا ، وفارسا . وهذا ما فعله السيد القمبيطور ، لقد نفاه الملك الفونسو واستولى على ضياعه وأملاكه واستطاع بفروسيته وشجاعته أن يسترجع هذه الحرية وأن يجبر الملك على الاعتراف به فارسا وبطلا وأن يسترد أمواله وأن يفرج عن زوجته وابنتيه اللاتى بقين رهن الاعتقال ان صح هذا التعبير الحديث بعد أن سلم الملك بحقه فى الحياة وفى العودة الى الوطن ، كذلك استطاع عنترة أن يجبر قبيلته على أن تزوجه من حبيبته عبلة بعد أن اعترفت بحريته وبطولته ، وأن يعود الى قبيلته — أو وطنه بتعبير أدق بعد أن خرج منها مغلوبا وعاد غالبا .

ب — كلاهما حارب وناصر غير بنى جنسه أو دينه ، واذا كان السيد القمبيطور قد حارب فى صف المسلمين وناصر بعضهم فان عنترة حين تطورت شخصيته الملحمية قد حارب فى صفوف الروم المسيحيين وقاد جيوشهم وأساطيلهم وفتح باسمهم مصر واليمن والحبشة والسودان وشمالى أفريقيا وعبر الاندلس وحارب ملوكها وأقر ملك الروم على أراضيها .

جـ — ان فرس عنترة الأبجر هو نفسه أو صورة منه فرس السيد القمبيطور ببييكا ، وكذلك سيف عنترة «الضامى» الذى صنع من قطعة من شهاب سقطت من السماء هو سيفا السيد كولادا ، وتيثونا Tizona و Colada اللذان اذا خرجا من غمدهما سطعا كالشمس .

د — فى الأجزاء الاولى من سيرة عنترة نجد فارسا شميا مسيحيا يرافق عنترة فى حروبه وغزواته ويمثل دور الصديق الذى يعاهده على الحياة والموت ،

ونجد مثيله فى ملحمة السيد وهو ابن غلبون الحاكم والفارس المسلم الذى يناصر السيد القمبيطور ويساعده كلما احتاج الى هذه المساعدة .

هـ — أما الرفيق الوفى الذى يصاحب الفارس عنترة فهو أخوه شيبون الذكى الراهب ويقابله فى الملحمة الاسبانية البار هانيث Alvar Hanoz وهو ابن أخ السيد القمبيطور ، فارس وفى وذكى ، وبير برمودث Per Bermúdez أو بدرو برمودث ابن أخ آخر ، وفى سيرة عنترة نجد «جوفران» ابن عنترة من مريم التى أهداهــا اليه قيصر . ويقول د. فــؤاد حسنين ان «جوفران» هذا أحــد فرسان الحروب الصليبية المسمى «جودفراى Jodfrey

و — يقول سرفانتيس على لسان دون كيخوته «كل الفرسان المغامرين فى القرن الماضى كانوا من الشعراء المنشدين» فهل كان السيد القمبيطور شاعرا ؟ ان هذا القول ينطبق على عنترة وينطبق على المهلب بن أبى صفرة القــائد الأموى الذى أعجب به السيد القمبيطور . لم تذكر الدراسات التى نشرت عن السيد أنه كان شاعرا ، وان ذكرت أنه كان محبا للشعر والغنــاء ، وأى شعر وأى غنــاء هل بالرومانثية أو العربية ، لقد كان السيد يعرف العربية معرفة تجعله يقرأ الكتب أو يستمع الى قرائها فيفهمها كما كانت لغته الرومانثية هى لغة العادة فى كــل مدن الاندلس التى سقطت فى يده ، لذلك لا نستبعد أنه كــان يستمع الى الأزجال التى كان يتغنى بها الناس ، وربما شارك فيها وهذا ما جعل دون كيخوته يقرر أن كل الفرسان المغــامرين كانوا شعراء ومنشدين ، وهذا أيضا ما جعــل أحد أساتذة تاريخ الفن والعصور الوسطى فى الجامعة المركزية José Camón Aznar يقول أن السيد القمبيطور كان مستعربا أى مسيحيا بين المسلمين يتحدث لغتهم ويحذى مــا هم عليه من تقــاليد مثل أن بنتى السيد تزوجا لثــانى مرة بعد انفصالهما عن زوجيهما وهذا يخالف ما تقره الكنيسة الكاثوليكية .

والسؤال الذى يجب أن نطرحه على أنفسنا هو هل فتح عنترة الاندلس تحت راية الرومان فى السيرة الشعبية قبل الفتح الاسلامى لها بقيادة موسى بن نصير هو محاولة لاعادة فتح الاندلس الاسلامية بعــد سقوط غرنــاطة سنة ١٤٩٢ فى الخيال الشعبى وخاصة أن البطل الملحمى عنترة يحاول استرداد مدن الاندلس الواحدة تلو الأخرى كما سقطت تلك المدن واحدة تلو الاخرى فى حروب الاسترداد وقد كانت هذه السيرة الشعبية سيرة عنــترة وهى تنتشر روايتهــا بالاندلس فى عصور سقوط المدن الاندلسية ردا على هذا السقوط المتوالى لتلك المدن والسيد القمبيطور واحد ممن ساهموا فى سقوط هذه المدن .

اننى لا أستبعد أن يكون الشاعر المستعرب الجوال وهو يتناول قصة الفارس السيد القمبيطور وينميهــا ويتحول بها من واقــع تاريخى الى صورة ملحميــة

وينشدها فى المدن الاسلامية التى سقطت فى أيدى الفرسان المسيحيين انما كان يرد على الشاعر المسلم الجوال الذى كان ينشد سيرة عنترة كى يبعث الهمم فى نفوس المقاتلين المسلمين الذين كانوا يدافعون عن مدنهم التى كانت تسقط الواحدة بعد الاخرى خلال أكثر من قرنين من الزمان ، وأن هذا الاحتكاك بين المنشدين الجوالين المسيحيين والمسلم هو الـذى طور فى الملحمتين ، وأدى الى أن تكـون تعبيرا عن وجهة نظر كل طرف من الاخر ، مع تأثير ملحمة عنترة الاقدم فى ملحمة السيد القمبيطور .

ان مقابلة بعض نصوص الملحمتين بعضهـا ببعض يدل دلالة قـاطعة على ما أقول . (انظر المجلد الثامن من سيرة عنترة) .

دكتور سيد حنفى حسنين

مدخل الى المؤثرات العربية
فى اللهجة الصقلية

نود أن نعبر عن الشكر لاتاحة الفرصة لمشاركتنا العربية الصقلية فى هذا اللقاء العربى الاندلسى بالاشارة الى توازى المسيرة التاريخية والتشابه والتناظر فى كثير من المظاهر والظواهر التاريخية والسياسية والديموغرافية واللغوية فى الاندلس وصقلية الاسلاميتين . اذ نشعر بجلال معنى الدعوة لمساهمتنا الصقلية ذاكرا بالمناسبة حديث المستشرق والمستعرب الكبير فرانشيسكو غابرييلى منذ أربعين عاما هنا فى مدريد عن أندلسية الادب الصقلى (١) ، وما قاله أيضا كل من بوش فيلا وانبيرتو ريتسيتانو عن أندلسية صقلية من خلال دراساتهم وأبحاثهم حول عرب صقلية وعرب الاندلس ، وبربر صقلية وبربر الاندلس (٢). وهنا نجد ملاحظات غابرييلى حول وجود عناصر فى الاتجاه والاسلوب الادبى وبالتالى اللغوى تشير الى وجود صلة وثيقة بين التقاليد الشعرية العربية فى كل من الاندلس وصقلية . ويجدر بنا الاشارة الا أن صقلية كادت أن تكون بذلك ولاية أدبية أندلسية خلال القرنين العاشر والحادى عشر الميلادى ، بل وتعدى ذلك التأثير الى الثقافة الادبية الشعبية الذى نتج عنه نوع من الشعر الشعبى ؛ الزجل وهو الأقرب الى اللهجات المحلية الذى كان يشتهر به ابن قزمان فى الأندلس . كان ينظم كذلك فى صقلية ولعل ذلك الزجل كان قريبا من روح السكان ولغتهم وبذلك كان مفتاحا لطبيعة اللغة العربية التى كان يتخاطب بها الصقليون فى تلك الفترة (٣) . ولعله كان قريب الشبه ببعض اللهجات العربية المعاصرة فى شمال افريقيا (٤) . وهذا يجعلنا نتطرق الى الحديث عن المجال اللغوى الشعبى «اللهجوى» فى صقلية المعاصرة . حيث نجد وجوب طرح اشكالية تاريخية فى محاولة لتفتيق جوانب البحث التى تتعلق بقضيتين :

الأولى — ما سجله كتاب ورحالة الفترة العربية الاسلامية فى صقلية عن الوضع اللغوى فى جزيرة صقلية . وهو فى أغلبه تقييما سلبيا (٥) .

الثانية — نجد على الجانب الآخر وجود مدارس هامة فى الفقه واللغة والنحو وعلم الكلام بالجزيرة كان يؤمها ويرحل عنها أكبر العلماء اللغويين فى المشرق والمغرب والاندلس .

من خلال هذين المنظورين وجب بحث مـدى التواصل التـاريخى والمتغيرات التى طرأت على اللغة العربية فى صقلية اليوم .

ولمعـالجة هذا الموضوع سأحاول القـاء بعض الضوء على بعض خصائص التميز اللغوى الصقلى دون أن تكون لدى استنتاجات أو استخلاصات حول المعنى الذى نسبه التاريخ الصقلى للعنصر العربى فى الثقافة الشعبية الصقلية . يحتاج الى مراجعة شاملة ومنظمة حول كل ما كتب عن هذا الموضوع ، بـل واعادة دراسة التاريخ والانتروبولوجيا والفيلولوجيا والسيميائية المتعلقة بهذه الثقافة .

وسأقتصر فقط بالاشارة الى بعض المواقف والحالات التى عبر عنها مؤرخون ولغويون ومستعربون حول الوجود العربى الاسلامى فى صقلية . ومن أجل ذلك تناولت بعض الاعمال على أساس التقييم الشخصى التى أرى فيها بلورة للأفكار السائدة فى التاريخ الصقلى بصورة عامة . محاولا مجال البحث الاشارى دون الدخول فى تفاصيل الدراسات السيمنطيقية والفيلولوجية . وبالتالى أود أن أشير الى أهميـة مفهوم الشخصية الصقلية وتـأكيدها من خلال تميزهـا اللغوى ثم فرضيـات التداخل والتزاوج اللغوى فى الجزيرة (٦) . فقـد انخرط المثقفون الصقليون منذ أمد بعيد فى الحوار والنقاش الثقافى الأوربى آخذين فى الاعتبار انتمائهم الى ثقـافة صقلية محددة . هذا الانتماء قد ولـد الشعور والوجدان الصقلى المرتبط بذاتية التاريخ حتى الوحدة الايطالية بغض‌النظر عن التشكيلات والتجمعات فالاتجاهات السياسية والثقافية التى ربما تكون قد أفقرت الانتاج التاريخى الاقليمى وبالرغم من ذلك فقد طرحت الثقافة الصقلية كثقافة رافضة للافكـار الدارجـة (Anti conformismo) للاتجاهات الثقـافية فى أوربـا الرومانطيقية (٧) . فنجد مثلا أن المستشرق اللامع ميكيلى أمارى لـم يرفض الفكرة الصقلية باعتبار أنها ليست منسوبة الى أمة صقلية محددة ولكنها تمثل شكل الاتجاه الوجدانى لروح الجزيرة . اذا فصقلية لها شخصيتها وهويتها المحددة سواء فى الحقبة اليونانية أو البيزنطية وبالتالى تأثيرها المحلى على الثقافة العربية الاسلامية فيها ابـان ذلك العهد الذهبى . بـل واستمر تأثير الصبغة المحلية الصقلية على أغلب الثقافات الواردة الى الجزيرة فيما بعد .

وهذا يقودنا الى نوعية فرضيات التزاوج والتداخل اللغوى فى صقلية حيث أن اللغة العربية كشكـل ومحتوى كانت وسيلة الاتصال والتعبير الشعبى فى صقلية خلال العهد العربى والنورماندى وما بعده حيث تشير الدراسات الى أن عهدى روجار الاول والثـانى كانت تستعمل فيهما اللغـة العربية الى جـانب اليونـانية واللاتينية على حد سواء . وبنسبة تصل فى عهد غوليـام الاول الى ١ من ٧ ثم تتداعى فى عهد غوليام الثانى لتصل الى نسبة ١ من ١٠ لتتلاشى فى عهد منفريدى وتنقطع لتصير جميع الوثائق باللغة اللاتينية (٨) .

وبتداعى السلطة السياسية والاقتصادية العربية الاسلامية وبروز التعصب الدينى أدى الى تلاشى العربية من السجلات الرسمية والتوثيق . ولكن هل انقطاع اللغة العربية الرسمية المرتبطة بالسلطة يؤدى حتمـا الى ضرورة انقطاعها على المستويات الأخرى ؟ . ما يعـاصرنا اليوم فى الحديث الشفهى للصقليـين وفى الادب الشعبى المدون يشير الى بقـائها فى أكثر من مظهر فى اللهجة الصقلية وفى الحديث اليومى المعاشر – وطبيعى الا يكون حديثنا عن العربية النبيلة الفصحى التى هى أقـرب الى القرشية . فى هذا المقام قـام المستشرقون والمستعربـون الصقليون بالبحث والتحقيق فى ثنيـات لغة التعبير ، لغـة الحديث اليومى فى صقلية فكان واضحا من ذلك أنه بدون المفتاح العربى لا يمكن العثور على كنوز اللغة أو اللهجة الصقلية وكان ميكيلى أمارى فاتحا للدرب المؤدى الى هوية صقلية العربية الاسلامية فى أعماله العملاقة (٩) .

وهكذا فـلا يقتصر الأمر على أسماء الاماكن والمواقـع (التوبونوماستيكا) كالعين والغـار والرحل والقلعة والبرج ذات الأصول اللغوية العربية حيث ان أكثر من ١٠٧ منها تبـدأ بمفرد الرحل و ٢٠ بالقلعة وثمانية بمنزل .. الخ. ثم تسميات الانهار والوديان والجبال والخنادق ومنها ما يتجاوز ٣٢٨ اسم منها فى مزارا ديل فاللو (مازر) ٢٠٩ وفى منطقة نوتو (نوطس) ١٠٠ وهى مسقط رأس الشاعر الصقلى ابن حمديس الذى نذكر أندلسية حيـاته الأدبية . ومن المواقـع كان الطريق الى مؤشرات دلالية لغويـة أخرى ، منها ما أحصاه بشكـل شمولى Pellegrini (١٠) حيث توصل الى نتـائج تتعلق بالاصول اللغوية العربيـة وتأثيرها فى التعبيرات الغير خاضعة للدلالة اللفظية بل بالتصرفات والتصرف فى الملفوظات التى قد تكون مبنية على الأسس والقواعد النحوية والصرفية العربية وان كانت مكتوبة بمفردات وكلمات ايطالية . وقد تمكنا من حصر ما يزيد على ٥٥ لفظ عربى فى لغـة الحديث الصقلية أو الدارجة الصقلية تندرج تحت ١٩ مجالا سيمانطيقيا وفى الهوامش جدول يشير فيه الى بعض من أمثلتها (١١) .

وقد قدم بيلليقرينى من الاسماء والمسميات فى القرون الوسطى عددا هائـلا يقع فيما يزيد على مائة صفحة وأشار الى أن «البعض منها لا يوجد فى التشكيل اللغوى العربى الحديث» (١٢) . خطوة معـاصرة هامة أقدم عليهـا الاستاذ كاركاوزى فى عمله الالفاظ العربية فى صقلية القرون الوسطى أو الفاظ القرون الوسطى العربية فى صقلية ــ حيث ذكر فى المقدمة «أن ملء الفراغ النـاتج عن ضحالة المعلومات التى ما زالت حية بين لحظة التغيير المتباين والفترة المعاصرة وبين الشكل والسيمانطيقية وبين التبادل والتسليف اللغوى . لذا وجب البحث على كل هذا فى مخطوطات القرون الوسطى الصقلية أو تلك ذات الارتباط بها»(١٣) وفى هذه العجالة نرجع الى ما سجل عن الناحية اللغوية والنحوية فى صقلية ابان

العهد الاسلامى فنرى أن اللحن قوام الكلام فى الحياة اليومية كما يقول السلفى (١٤) فأصبح عمل المكاتب وحلقات الدروس ضبط الألسنة عن الخطأ فى كتاب الله وحديث الرسول . وعند قراءة الكتب والقاء الخطب وعجزت فى هذا أيضا المتحررون والمتدينون فقد تعففوا عن رواية الحديث لئلا يقعوا فى الخطأ وأما من لم تقو فى نفسه الدوافع لذلك أخذ يكتب ويخطب غير ملق بالا الى ما يقع فى كلامه من أخطاء (١٥) .

وقد شهد ابن حوقل خطيبا فى باليرمو فى يوم جمعة وسمعه يجزم الاسماء مع الصلة ويجر الأفعال من أول خطبته الى آخرها ولم يكن فى النـاس من يعترض عليه مع أنه خطبهم نحو حولين (١٦) .

ويحدثنا العلامة ابن مكى عن امتداد اللحن الى مجال الكتابة والتدوين بقوله: وأصبح التصحيف فى المشهور من حديث النبى صلى الله عليه وسلم ، واللحن فى الواضح المتداول منه ، وتعمد الوقف فى مواضع لا يجوز الوقف عليها من كتاب الله عز وجل وتغيير أشعار العرب وتصحيفها ، وفى تصنيف كتب الفقه وغيرها ، ملحونة تقرأ كذلك فلا يؤبه الى لحنها ، ولا يفطن الى غلطها (١٧) . وذكر لنا صاحب تثقيف اللسان أمثلة من أغلاط سمعها أو قرأها فأشار الى ابدال الجيم شينا فى تجتهد فيقولون تشتهد وابدال السين صادا فقالوا أصفارا فى الأسفار وتحدث عن زيادة اليـاء فى غير موقعها كقولهم ايتيان بدلا من اتيـان ثم نطقهم الذال دالا ثم تخفيف الحروف فى أغلب الاحيان . ونلاحظ مثل هذا الابدال فى بعض اللهجات العربية اليوم فى شمال افريقيا ومالطا (١٨) .

ويتضح من كتاب ابن مكى أن صقلية كانت الى عصره قد انفردت بلهجة ميزتها عن المشرق والاندلس وقـد استمر هذا اللحن حتى العهد النورماندى فنراه واضحا فى الشعر وربما كان الاخفاف مكاتب المعلمين أمام تيار الحياة فسارت بالنحو الى مرحلة الألغاز كالذى نجده فى شعر ابن الدباغ الصقلى (١٩) . هذا من جهة السلب ، ولكن نجد بالمقابل علماء وأعلاما فى اللغة امتدت شهرتهم الى الكثير من الديـار الاسلامية ، وأم صقلية أشهر اللغويين الذين درسوا فيها وأفادوا بعض الاندلسيين نذكر منهم موسى ابن اصبغ المرادى القرطبى وفيها نظم «المبتدا» فى ثمانيـة آلاف بيت ومحمد ابن قرطى الزبيدى النحوى الاشبيلى وابن قرة الاندلسى (٢٠) . وفى المدرسة اللغوية الصقلية تخرج ابن القطاع وأبو العرب وابن مكى الصقلى . وقـد ضم ابن رشيق جهوده الى جهود هذه المدرسة وقوى فيها الناحية الادبية النقدية . وهاجر من صقلية الكثير منهم فهذا الربعى الصقلى فى قرطبة ومحمد بن عبد الله الصقلى فى غرناطة وعباس الوراق الصقلى وكتب عنه وعن غيره ابن الفرضى صاحب تاريخ علماء الاندلس . وكى لا نطيل فان كتاب تثقيف اللسان لابن مكى اصدق نتاج لصقلية بصورة عامة ولمدرستها

اللغوية بصورة خاصة كما يقول احسان عباس (٢١) . حيث يمكننا أن نستوعب منه جوانب الحياة اللغوية فى الجزيرة فيقول مؤلفه انه كتبه استجابة لرغبة سائل سأله أن يجمع له مما يصفحه الناس فى ألفاظهم وما يغلط فيه أهل الفقه . وقال أضفت الى ذلك الأغاليط التى سمعتها من الناس على اختلاف طبقاتهم .. الخ (٢٢) فليس لدينا أصدق من هذا الكتاب تعبيرا عن الشعور بالاستقلال وهوية صقلية فى طابعها اللغوى (٢٣) فى كل ما خلفه الصقليون . وهو رمز لوعى قومى فى نفس المؤلف الذى قام بتقسيم كتابه الى خمسين بابـا تحدث فيها عن التصحيف والابدال والزيادة فى الأسماء والنقص فيها وتأنيث ما هو مذكر وتذكير ما هو مؤنث ، مما جعلنا نستشف بعض معالم الحياة العقلية الثقيلة من خلال صفحات الخطأ اللغوى . فقد تقلبت اللغة بأقلام الموثقين حتى كادت أن تكون عامية .

نرى أن وجود حركة ثقافية لغوية نشطة من جهة تقابله شهادات تقول بقصور فى العربية لدى الصقليين على الجانب الآخر وهذا يوعز الينا محاولة تفهم هذه الحالة وأن نورد الفرضيات التالية :

١ — ان اختلاط المصادر الاثنية/القبلية من تميمة وقيسية وكلبية ، أو من مناطق سورية ومصرية ومغربية أو غير عربية بربرية وفارسية اضافة الى نتاج مختلط أندلسى آخر شكل وضعا لم تكن فيه لهجة محددة بعينها سائدة (٢٤) .

٢ — أن هناك لهجة سائدة ذات طبيعة صقلية محلية هى أقرب اللهجـة فى الشمال الافريقى المغربى كما يرى ريتسيتانو .

٣ — اذا كانت اللهجة مغربية فان عناصر الامـالة والاصالة هى مؤثرات مشرقية تميمية (٢٥) . كما أن الحلقيات والهمز نجده فىاللهجة الصقلية اليوم بمفردات ايطالية وبتركيب نحوى أقرب للغة العربية (٢٦) . وقد يكون جديرا بنا افتراض أن رسوخ الشخصية والهوية الصقلية تاريخيا أثر على المعطيات اللغوية العربية ، فاللهجة الصقلية تخضع لطاقة توليدية لغوية كبيرة فى حلقة العلائق القـائمة لايجاد دلاليـة للمعجم اللهجوى ونظرية العلائق بين الـدلالة اللغوية اللفظية والدلالة غير اللغوية المتمثلة فى التعبير عن معلومات ومعان مستقلة عن الألفاظ ، خاضعة للتطويع من خلال التـأويلية النحوية والفونوتيكية الصوتية للدلالة على المعنى . فنجد الامالة فى بعض الاحيان فى اللهجة الصقلية سواء كان المفرد ذا أصل عربى أو لاتينى أو اغريقى/سيكـانى وهذا ما نجد منـه البعض موازيا فى الاندلس ، فأهل غرناطة يقولون كتيب بدلا من كتاب والبيب بدلا من باب وكان المؤرخ الاسبانى كوند تبدل هيشيم عوضا عن هشام كما أشار الى ذلك ابن الخطيب (٢٧) .

فقد كانت غرناطة تشبه بدمشق وكانوا يسمونها دمشق الاندلس ، لا لشبهها الجغرافى الشديد بدمشق بل لأن عنصر الدمشقى كان فيها غالبـا (٢٨) ، كما

نرى تشبيه باليرمو بقرطبة (٢٩) . حيث سواد العنصر المغربى ، فاتحى صقلية من عرب وبربر . وهنا ينـادى أحمد علم الدين الجندى برد اللغة العربية فى الاقطـار المختلفة الى أصول ساكنيها مـا دامت طريقتهم واحـدة فى النطق ، فاللهجات الحديثة تحمل بذورا أصيلة للهجات القبـائل العربية (٣٠) ، التى ليست قرشية فحسب ، ويوافقه فى هذا الرأى الاستاذ سيد حنفى (٣١) . فى هذا المقام تجدر الاشارة الى اللهجة ـ اللغة المالطية التى تعطى دلائل عراقتها حيث التداخل اللغوى العربى ـ البربرية – الأندلسية مع وضوح الطابع الشامى لا تخفى خضوعها الى العادات والتقاليد الصقلية التى تعكس تميزهـا العربى الصقلى المالطى . فالحديث عن اللهجة المالطية المعاصرة خير معبر عن الجذور العربية فيها الامر الذى لا نجده متمثلا بوضوح فى الصقلية الحديثة . فدراسة اللهجة المالطية لا تنفصم عن فهم المتغيرات فى الصقلية فيكفى القـاء نظرة على القاموس المالطى لنرى مدى عمق التزاوج اللغوى العربى الصقلى (٣٢) .

ونختتم القول بأنه من خلال هذه المؤشرات يمكن طرح اشكالية اعادة كتابة التـاريخ الاسلامى الصقلى استنـادا الى ما دونه ميكيلى أمارى كما فعـل ليفى بروفنسال بالاضافةـ والتجديد فى العمل الجبـار الذى أنجزه دوزى فى تـاريخ اسبـانيا الاسلامية وهى فكرة طرحها فرنشيسكو غابرييلى منذ نصف قرن وما زال يكررها فى كل مناسبة تتنـاول التـاريخ الاسلامى فى صقلية أو العلاقـات الصقلية – الاندلسية مشيرا الى الاستناد الى المصادر التى لم تكن فى متناول يد ميكيلى أمارى هذا بالاضافة الى أعمال المستشرقين الايطاليين المحدثين ونظرائهم من المؤرخين العرب وتبـادل المصادر والمعرفة والمنهجية بين الزملاء فى صقلية واسبانيا من أجل تقييم الثقـافة المشتركة بين الاندلس وصقلية بشكـل أعمق ، والسلام عليكم .

الهوامش

(١) فرانشيسكو غابرييلي : فى موضوع عرب صقلية وعرب اسبانيا ، مجلة الاندلس العدد ١٥ ١٩٥٠ ، وموضوع مرور قرن على الدراسات العربية الصقلية 1954-Studia Islamica II , ص ١٠٢/٨٩ .

(٢) بوش فيلا : البربر فى صقلية والبربر فى الاندلس ، مؤتمر الاسلام فى الغرب : صقلية والاندلس باليرمو ١٩٨٥ . مجلة ألف باء ، العدد ٤ ، ١٩٨٥ ص ٤٦/٣٥ . وأمبيرتو ريتسيتانو : فى مصادر عربية جديدة لتاريخ مسلمى صقلية مجلة الدراسات الشرقية Rivista degli studi orientale العدد ٣٢ ، ١٩٥٧ ، ص ٥٥٥/٥٣١ ، وأيضا : موسوعة تاريخ صقلية Storia della Sicilia فى الجزء الخاص بصقلية الاسلامية (اللغة والثقافة) المجلد الرابع ، بليرمو ١٩٨٠ .

(٣) فرنشيسكو غابرييلي : عرب صقلية وعرب اسبانيا .

(٤) أ. ريتسيتانو : فى «تاريخ صقلية» يرى أنه من خلال قراءة النصوص المدونة فى العصر العربى فى صقلية وأسلوب الكتابة والخط الكوفى المغربى يؤدى بنا أن نرجح بأن اللهجة كانت مغربية فى صقلية ! .

(٥) انظر ابن حوقل فى صورة الارض . وابن مكى فى تثقيف اللسان .

(٦) سقروى : تداخل الصوتيات والتركيب المصدرى والنحوى واللفظى بين العربية والصقلية . باليرمو ، ١٩٨٦ . تأمل فى الاشكالية اللغوية المترتبة على النماذج المتنامية تاريخيا ونظريا . وعلاقات التمازج – التداخل اللغوى حيث سيادة الرأى الميولاتينى Meilatino القائل بأن الترتيب النحوى يبقى قائما فى مواكبة تاريخية للتداخل اللفظى ، ففى الحالة اللغوية الخاصة العربية – الصقلية نجد هذه الفرضية متجذرة رغم مقولة ميكيل أمارى بأن العربية فى صقلية ليست سوى قشرات سطحية نادرة اذا ما استثنينا الدارسين والمستعربين حيث أن هذه القشرات السطحية الأمارية أكثر عمقا وتعديدا فى صقلية اذا ما أخذنا فى الاعتبار ما قاله فى التداخل اللغوى «أوريل فينرخ Uriel Weinreich الذى يسمح بالتعاطى اللغوى دون تدخل انتقائى أو نقائى، وما شملت الدراسات السيمانطيقية الاشتقاقية والدراسات عن القولبة (الكالك) والتسليف التبادلى وكذلك ما نراه فى دراسات غالميس دى فوينتيس ولوميستيديت . حيث الضغط الذى يعمل من لغة الى أخرى يظهر بوضوح فى الحالة العربية الصقلية فبالاضافة الى تناقل وانتقال كلمات بذاتها فهناك المحتوى النحوى والصرفى اضافة الى اللفظى الفونوماتيكى الذى يبرز بوضوح فى المناطق الصقلية النائية أو المعزولة كجزيرة بنتلليريا مثلا والتى كان يسميها العرب بنت الرياح ، أو المناطق الجبلية فى وسط الجزيرة الصقلية . فبتفحص الشكل الفونيتيكى اللفظى نرى ظهوره اما فى شكل اختلاف انخفاضى Ipo-differenziazione أو حادة التغير Iper-differenziazione

(٧) تجدر الاشارة الى أعمال بعض المستشرقين الصقليين فى القرن الماضى حول هذا الموضوع : نشير الى مؤلف جوفانى باتيستا كاروزو «التاريخ الاسلامى الصقلى، الآثار الكاملة» ١٧٢٤ . ومؤلف فرانشيسكو تارديا «وصف صقلية» ١٨٧٨ . وكتاب روزاريو غريغوريو «أشياء عربية» ١٨٠٩ . وسلفاتورى مورسو فى «وصف باليرمو القديمة» ١٨٢٨ . ومن المحدثين نشير الى ليوناردو شاشا فى «مجلس مصر» ١٩٢٣ . كذلك المقدود «الشخصية الصقلية» القاهرة ١٩٩٠ . ويغلب على هذه الأعمال التأكيد على الهوية الصقلية وشرقية هذه الشخصية .

(٨) Roger of sicily and the normands in: E. Curtis the lawer Italy 1015/1154 York-London; 1921

أشار اليه عزيز أحمد فى : تاريخ صقلية الاسلامية .

(٩) ميكيلى أمارى فى «La guerra del vespro Siciliano» أيضا فى المكتبة وتاريخ المسلمين فى صقلية .

(١٠) Pellegrini: Arabismo nelle lingue neo-latine بريشا ١٩٧٢ .

(١١) دلالات اللفظ

المصطلحات الجغرافية	عدد المرات ١٠٣	قادوس	Catusu
علم النباتات	عدد المرات ٦٩	قرتوم	cartumu
أسماء الأعلام	عدد المرات ٥٣	فرح الله	faragala
المعدات المنزلية	عدد المرات ٣٥	قصرية	casisia
مسميات الالبسة والزينة	عدد المرات ٣٤	بطـانة	butana
البناء ووسائط النقل	عدد المرات ٢٨	قبـة	cubba
أسماء الحيوان	عدد المرات ٢٦	طير الليل	taddarita
الزراعة والمياه	عدد المرات ٢٣	خميلة	hamila
صيغ التعجب والتعبير	عدد المرات ٢٣	سلام عليك	salamilichi
الأفعـال	عدد المرات ٢٣	شقـاء	assaccare
أسما الادوية والامراض	عدد المرات ٢٢	جـذام	giddemi
الألقاب والمهن	عدد المرات ٢٠	قـائد	gaito
المواد الغذائية والحلويات	عدد المرات ٢٠	قليـة	calia
النقود والقياس	عدد المرات ١٦	قـالب	calibbru
الصفات والأفعال	عدد المرات ١٤	ثرثار	farfaro
المصطلحات البحرية والصيد	عدد المرات ١٤	حراقة	caracca
المصطلحات القانونية	عدد المرات ١٣	قبـالة	cabbella
المصطلحات العسكرية	عدد المرات ٩	خنجر	canciarru
مصطلحات العاب الشطرنج	عدد المرات ٦	لاعب	nayappi

(١٢) بيلليقرينى ، ألفاظ عربية فى اللغات اللاتينية الجديدة . سبقت الاشارة .

(١٣) كاراكاوزى ...Arabismi المقدمة ص ٧ .

(١٤) أ. ريتسيتانو : أخبـار عن بعض مسلمى صقلية الذين ترجم لهم أبو الطـاهر السلفى فى معجم السفر ، مجلة كليـة الآداب ، جامعة عين شمس ، مجلد ٣ ينـاير ١٩٥٥ ، ص ١١٢/٤٩ . وأشار اليه الدورى فى «العلاقات الصقلية» .

(١٥) معجم السلفى ، دار الكتب المصرية ، مخطوط مصور فى مجلدين رقم ٢٩٢٢

(١٦) ابن حوقل : صورة الأرض ...

(١٧) أ. ريتسيتانو عن ابن مكى فى تثقيف اللسان وتلقيح الجنان وتعليقه فى «دراسات ووثـائق شرقية» مصر ، ١٩٥٦ ص ٢١٣/١٩٣ حيث يرى اتجاه ابن مكى الى الصفاء والنقاء اللغوى ونقده للرطـانة والتصفيح والتضليل وكثرة استعماله للفظ اللحن الذى أعطـاه Fuck أكثر من مفهوم لغوى حيث قد يعنى عدم الدقة وكذلك التضليل فى المعنى أو الابهام وفى أقصى الحالات الخطأ الفادح. كذلك التونسى حسن حسنى عبد الوهاب أشار فى تحقيقه لكتاب «الجمانة فى ازالة الرطانة» الى أن ابن مكى تحدث عن اللهجة الشعبية فى صقلية الاسلامية .

(١٨) يوسف باربيرا : القاموس المالطى العربى الايطالى ، بيروت ١٩٣٩

(١٩) بغية الوعاة ــ أيضا أنباء الرواة ٣٦٠

(٢٠) ابن الفرضى : تاريخ علماء الاندلس . مدريد ١٨٩١

(٢١) احسان عباس : العرب فى صقلية ، بيروت ١٩٧٥

(٢٢) ابن مكى : تثقيف اللسان ..

(٢٣) أ. ريتسيتانو : مؤتمر الغرب والاسلام فى القرون الوسطى . سبوليتو ١٩٦٤

(٢٤) كمـا تـدل أسماء الاعلام والامـاكن الصقلية الـواردة فى تـاريخ المسلمين فى صقلـية – م. أمارى – فقد سكن الجزيرة جميع الشعوب التى تضمها الامبراطورية الاسلامية من عربيـة وبربرية وفارسية ومن العرب القيسيين والكلبيين وكتامة ولواتة من البربر ومن الخرسانيين أيضا . ويقول فى هذا الراهب ثيودوسيوس : «حافلة بالناس من أهلها والغرباء حتى كأنه قد اجتمع فيها كل المسلمين من شرق الى غرب ومن شمال الى جنوب وبين أهلها من صقليين واغريق ولمبارديين ويهود تـرى العرب والبربر والتتـار والزنوج .. » ومن الاصول العربيـة نشير الى العدنـانيين

والقحطانيين ومن القبائل كليب وقيس وتميم ومن البربر كتامة واندرانى وقرقود وزواعة ولواتة ..
بوش فيلا : البربر فى صقلية والبربر فى الاندلس . الف باء العدد الرابع ، باليرمو ١٩٨٥ .
(٢٥) أحمد علم الدين الجندى : اللهجات العربية فى التراث ، تونس ١٩٨٣
(٢٦) خليل نامى : حروف الحلق ، القاهرة .
(٢٧) ابن الخطيب الاحاطة فى أخبار غرناطة ، القاهرة ١٩٥٥
(٢٨) شكيب ارسلان : المقتطف ٤٣ ، يناير ١٩٣٢
(٢٩) ابن الخطيب : أعمال الاعلام ..
(٣٠) أ. ع. الجندى : اللهجات العربية .
(٣١) سيد حنفى : محاضرة فى مركز الدراسات الشرقية ، القـاهرة ١٩٩٢ . حول لغة الحديث العربية فى مصر وتحليل للقضية اللهجوية فى الاقطار العربية وارجاع اللهجة المصرية الى أصولها العربية الغير قرشية .
(٣٢) يوسف بربيرا : مقدمة القاموس المالطى العربى الايطالى ، بيروت ١٩٣٩

المصادر والمراجع العربيــة

١ – ابن الاثير ، الكامل . القاهرة .
٢ – ابن بطوطة ، الرحلة .
٣ – ابن جبير ، الرحلة .
٤ – ابن خلدون ، المقدمة .
٥ – ابن خلدون ، تاريخ .
٦ – عماد حاتم ، فى فقه اللغة وتاريخ الكتابة ، طرابلس / ليبيا ١٩٨٢
٧ – احسان عباس ، العرب فى صقلية ، بيروت ١٩٧٥
٨ – تقى الدين عارف الدورى ، صقلية ، علاقتها بدول البحر المتوسط الاسلامية ، بغداد ١٩٨٠
٩ – السيوطى ، جلال الدين ، همع الهوامع ، الكويت ١٩٧٧
١٠ – ابن الخطيب ، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام ، الجزء الخاص بالمغرب وصقلية ، تحقيق : أ. العبادى والكتانى ، القسم الثالث ، الدار البيضاء ١٩٦٤
١١ – ابن الخطيب ، الاحاطة فى أخبار غرناطة ، تحقيق : أ. عنان ، القاهرة ١٩٧٣
١٢ – ابن حوقل ، صورة الارض ، طبعة بيروت
١٣ – ابن قتيبة ، أدب الكاتب ، تحقيق : محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة
١٤ – المالكى ، رياض النفوس ، القاهرة
١٥ – البلاذرى ، أبى الحسن ، فتوح البلدان / ت. رضوان م. رضوان ، بيروت ١٩٩١
١٦ – الفهرى ، عبد القادر الفاسى ، اللسانيات واللغة العربية ، الدار البيضاء ١٩٨٥
١٧ – ابن حزم ، جمهرة أنساب العرب ، ت: عبد السلام هارون ، القاهرة ١٩٦٢
١٨ – عزيز أحمد ، تاريخ صقلية الاسلامية ، ت: الطيبى ، تونس ١٩٨٠
١٩ – حسن سلامة ، تونس ــ صقلية ، باليرمو ١٩٨٦
٢٠ – أحمد علم الدين الجندى ، اللهجات العربية فى التراث ، تونس / ليبيا ١٩٨٣
٢١ – القلقشندى ، أبى العباس أحمد بن على ، قلائد الجمان فى التعريف بقبـائل أهل الزمان ، ت: ابراهيم الأبيارى ، القاهرة / بيروت ١٩٨٢
٢٢ – خليل يحيى نامى ، حروف الحلق والاطباق ، القاهرة
٢٣ – مصطفى أبو ضيف أحمد ، القبائل العربية فى الاندلس ، الدار البيضاء ١٩٨٣
٢٤ – شكيب أرسلان ، الحلل السندسية فى الأخبار والآثار الاندلسية ، بيروت ١٩٦٥
٢٥ – حسين مؤنس ، مقالة المسلمون فى حوض البحر الابيض المتوسط ، مجلة الجمعية المصرية التاريخية ١٩٥١
٢٦ – الاصطخرى ، أبو اسحاق ابراهيم بن محمد ، المسالك والممالك ، القاهرة ١٩٦١
٢٧ – ابن بسام ، أبو الحسن على الشنتريني ، الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، القاهرة ١٩٤٥
٢٨ – ابن الآبار ، أبو عبد الله محمد ابن عبد الله ، التكملة لكتاب الصلة ، المكتبة الاندلسية ، مدريد ١٩٨٧
٢٩ – ياقوت الحموى ، معجم البلدان ، باب صقلية ، القاهرة ١٩٠٦
٣٠ – الكسائى ، ما تلحن فيه العامة ، ضمن مجموعة ثلاث رسائل ، نسخ وتعليق عبد العزيز الرجكوتى الهندى ، عليكرة ، ١٩٤٤
٣١ – ابن السكيت ، القلب والابدال ، بيروت ١٩٠٣
٣٢ – أومبيرتو ريتسيتانو ، مساهمة بعض مسلمى صقلية فى ثقافة مصر الفاطمية ، القاهرة ١٩٦٣
٣٣ – موريتو مارتينو مارينو ، المسلمون فى صقلية ، بيروت ١٩٥٧
٣٤ – ابن مكى ، عمر ابن خلف الصقــلى ، تثقيف اللسان وتلقيح الجنــان ، ت: عبد العزيز مطر ، القاهرة ١٩٦٧

المراجع باللغات الأجنبية

Scheda bibliográfica

1) Amari, M.,**Storia dei Musulmani di Sicilia**, 2.a ed. a c. di C. A. Nallino, Catania, 1933-39.

2) Avolio, C., **Introduzione allo studio del dialetto siciliano**, Noto; rist. con intr. di T. De Mauro, Palermo, 1975.

3) Avolio, C., **Di alcuni sostantivi locali del siciliano**, in ASS, X III, 1888, pp. 369-398.

4) Brincat, G., **Malta e Pantelleria: alla ricerca di un sostrato comune**, in JMS, n. 11, 1977, pp. 42-54.

5) Caracausi, G., **Stratificazione della toponomastica siciliana**, in AA. VV. **La toponomastica come fonte di conoscenza storica e linguistica**, Pisa, 1981, pp. 107-144.

6) Cremona, Antonino, **Fonetica del caltagironese con riguardi alle principali paralate del siciliano**, in RLS, III, 1895; anche come volume autonomo, Acireale.

7) De Felice, E., **Dizionario dei cognomi italiani**, Milano, 1978.

8) De Fiore, O., **Toponomastica di Pantelleria**, in ASSO, XXVII, 1930, pp. 242-262.

9) De Gregorio, G., **Saggio di fonetica siciliana**, Palermo; rist., Bologna, 1970.

10) De Gregorio, G. e Seybold, Chr. R., **Sugli elementi arabi nel dialetto e nella toponomastica dell'isola di Pantelleria**, in SGI II, 1901, pp. 225-238.

11) Gabrieli, F., **Gli Arabi in Italia**, Garzanti-Scheiwiller,, Milano, 1985.

12) Grossman, M., **Observaciones sobre los arabismos con la aglutinación del artículo árabe al-**, in RRL, XIII, 1968; pp. 143-145.

13) La Rosa, R., **Saggi di morfologia siciliana**, Noto, 1901. Maneca, C., **In proposito dei prestiti lessicali arabi dello spagnolo**, in RRL, XII, pp. 369-374.

14) Micallef, J., **The Sicilian Element in Maltese**. Thesis submitted for the M. A. Degree in Comparative Philology, [Univ. di Londra], december 1959, [ined.].

15) Micallef, J., **Il contributo del maltese allo studio del siciliano. Problemi di fonetica siciliana e maltese**, in BCSFLS, VII, pp. 274-287.

16) Mocciaro, G. A.,**Passato prossimo e passato remoto in siciliano. I risultati di una inchiesta**, in RD, II, 1978, pp. 343-349.

17) Mortillaro, V., **Nuovo dizionario siciliano-italiano**, Palermo, 1853, 1862, 1876; rist. anast., Palermo, 1975 e Bologna, 1980.

18) Nicotra, V., **Dizionario sicilano-italiano**, Catania: rist. anast., Bologna, 1974.

19) Pellegrini, G. B., **Postille etimologiche arabo-sicule**, in BCSFLS, XII, 1973, pp. 55-71.

20) Pellegrini, G. B., **Voci marinaresche siciliane di origine araba**, in BALM, XVI-XVII, 1978, pp. 143-159.

21) Piccitto, G.,**Fonetica del dialetto di Ragusa**. Parte prima: **Vocalismo**, in ID, XVII, 1941, pp. 17-82.

22) Piccitto, G., **L'articolo determinativo in siciliano**, in BCSFLS, II, pp. 308-347; anche come volumetto autonomo, Palermo, 1954.

23) Piccitto, G., (a cura di) **Vocabolario siciliano**, vol. I: A-E, Catania-Palermo, 1977.

24) Pitrè, G., **Saggio d'una grammatica del dialetto e delle parlate siciliane**, in **Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani**, vol. I, Palermo, pp. 147-230; rist. anast, Palermo, 1978; rist. come volumetto autonomo col titolo **Grammatica siciliana**, intr. di A. Varvaro, Palermo, 1979 [trad. it. ampliata di Wentrup 1859].

25) Rizzitano, U., **A proposto di arabismi nel siciliano**, in «Boll.» XII, 1973. pp. 322-332.

26) Rocco, B., in Giuffrida, A.-Rocco, B., **Una bilingue arabo-sicula**, in AION-Orient., XXXIV, 1974, pp. 109-122.

27) Rocco, B., in Giuffrida, A.-Rocco, B., **Documento is giudeo-arabi nel sec. XV a Palermo**, in StMa, VIII, pp. 53-110.

28) Ruffino, G., **Avviamento allo studio del dialetto siciliano**, Palermo ,1978.

29) Schaiaffini, A., **Linguistica neolatina. Arabismi e iberismi**, in NA, LXX, 1935, pp. 469-473.

30) Steiger, A., **Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el ibero-romántico y el siciliano**, 1932, Madrid.

31) Steiger, A., **Arabismos**, in AA. VV., **Enciclopedia lingüística hispánica**, volumen II, Madrid, 1967, pp. 93-126.

32) Tagliavini, C., **Modificazioni del linguaggio nella parlata delle donne**, in AA. VV., **Scritti in onore di Alfredo Trombetti**, Milano, pp, 87-142; rist. in **Scritti minori**, a cura di M. Cortelazzo-G. B. Pellegrini e E. Peruzzi, Bologna, 1982, páginas 277-334.

33) Tropea, G., **Fonetica del dialetto di Sant'Alfio (Catania)**, in BCSFLS, IV, 1956-57, pp. 357-383, V, pp. 301-325.

34) Tropea, G., **Di alcuni aspetti della situazione lessicale dell'isola di Pantelleria**, XVI-XVII, 1978, pp. 161-191.

35) Tropea, G., **Per una monografia sul dialetto dell'isola di Pantelleria**, in RD, I, pp. 235-277.

36) Vigo, L., **Canti popolari siciliani**, Catania, 1857.

ابراهيم المقدود

ملابس الرجـال فى الأندلس

فى العصر الاسلامى

اهتم الباحثون فى تاريخ الحضارة والمجتمعات الانسانية اهتماما كبيرا بدراسة الألبسة والأزياء باعتبارها مقياسا للمستوى الذى بلغته الحضارة المادية من تقدم أو تأخر فى حقب التاريخ المختلفة أو ما أصابته هذه المجتمعات الانسانية من ازدهار اقتصادى أو تدهور (١) .

وكان نصيب العصر الاسلامى من هذه الدراسات عظيما ، بفضل ما زودتنا به المصادر العربية الجغرافية وكتب التراجم والطبقات والمعاجم اللغوية من مادة علمية وفيرة فيما يتعلق بالألبسة لا سيما الرجالية ، من ذلك على سبيل المثـال ، كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد الذى يتضمن أسماء كثير من الألبسة العربية التى كان يلبسها من ترجم لهم من الصحابة والتابعين دون الاهتمام بتوصيفها ، وكتاب الأغانى لأبى الفرج الاصفهانى ، وابن منظور فى لسان العرب الذى أورد بعض التفاصيل عن شتى أنواع الألبسة ما يقطع منها ويفصل ويحاك من أقمصة وجباب ودراريع وسراويل وحلل وأزر ومطارف وأقبية وقلانس وخمر (٢) .

وقبــل أن نشرع فى دراستنا للألبسة الأندلسية يجدر بنـا الحديث عن صناعة النسيج فى الاندلس وتطورها فى العصر الاسلامى لارتباط الألبسة بصناعة النسيج، فمما لا شك فيه أن الفضل الأعظم فى الارتقاء بهذه الصناعة فى الاندلس يرجع الى الأمير عبد الرحمن بن الحكم المعروف بالأوسط ، أول من فخم السلطنة من أمراء البيت الأموى ، فهو الذى أحدث دار السكة بقرطبة ، وضرب العملات باسمه ، وهو الذى اتخذ الطراز (٣) بقرطبة ، وفى عهده أقبل أهل الاندلس على التأنق فى الزى

---

(١) صالح أحمد العلى ، الالبسة العربية فى القرن الاول الهجرى ، دراسة أوليــة ، مستلة من المجلد الثالث عشر من مجلة المجمع العلمى العراقى ، بغداد ١٩٦٦ ، ص ٣.

(٢) صالح أحمد العلى . المرجع السابق . ص ٧ وما يليها .

(٣) ابن عذارى . البيان المغرب فى أخبار الاندلس والمغرب ، تحقيق كولان وليفى بروفنسال طبعة بيروت (دار الثقـافة) ج ٢ . ص ٢١ . ابن الخطيب ، كتـاب أعمال الأعلام (أو تـاريخ اسبانية الاسلامية) تحقيق ليفى بروفنسال . بيروت . ١٩٥٦ ، ص ٢٠

والتماس مظاهر الأبهة والفخامة فى ملابسهم وأزيائهم ، ومنذ ذلك الحين تعددت الطرز فى الاندلس ، فلم تقتصر على حضرة قرطبة ، فقد أقيمت دور الطراز فى كثير من المدن الاندلسية اختصت كل منها بنوع من المنسوجات ، من ذلك بسطة (٤) ، وتدمير (٥) ، وبجانة (٦) ، واشبيلية (٧) ، وفنيانة (٨) التى اشتهرت بصناعة المنسوجات الحريرية (٩) ، كذلك عرفت غرناطة بصناعة الحرير وما أطلق عليه اسم الملبد المختم ذى الألوان العجيبة (١٠) . ويفخم الزهرى فى صناعة الحرير الطبيعى (١١) والديباج بالمرية فيقول : «وفيها كان يعمل الديباج المحكم الصنعة مثل الدبجات المعروفة بالبغداديات وثياب السندس الأبيض ، وهو ديباج أبيض كله لا يخفى على أحد من صناعته شيء . وفيها استنبطت ثياب المعمة المعروفة بالخلوى ، ليس فى ثياب الحرير كلها أتم منها مجالا ولا جمالا ، لذلك سميت بهذا الاسم وهو مشتق من الخلو .. وأهلها كلهم رجالا ونساء صناع بأيديهم ، وأكثر

---

(٤) ابن غالب ، قطعة من كتاب فرحة الأنفس فى تاريخ الاندلس . تحقيق د. أحمد لطفى عبد البديع ، مجلة معهد المخطوطات العربية . القاهرة . ١٩٥٦ . ص ٢٨٤ . وعن بسطة يقول ابن غالب : « وفيها الطرز الشريفة » .

(٥) ابن غالب ، المصدر السابق ، ص ٢٨٥ . وعن تدمير يقول : « وفيها الطرز العجيبة والصناعة الغريبة » .

(٦) الحميرى ، كتاب الروض المعطار فى خبر الاقطار . نشر وتحقيق ليفى بروفنسال . القاهرة ، ١٩٣٧ ، ص ٣٨ . وفى صناعة المنسوجات الحريرية . يقول الحميرى : « وكان بمدينة بجانة احدى عشر حماما وطرز حرير ، ومتاجر رابحة » .

(٧) ذكر ابن عذارى أنه كانت لابراهيم بن حجاج الثائر باشبيلية فى امارة عبد الله بن محمد «طرز يطرز فيها على اسمه كفعل السلطان اذ ذاك» (البيان المغرب . ج ٢ . ص ١٣٧) .

(٨) الحميرى . المصدر السابق ، ص ١٤٤ . يقول الحميرى : « وكان بها (أى بفنيانة) طرز الديباج » .

(٩) من بين المراكز الصناعية لانتاج الحرير والديباج بخلاف فنيانة بجانة (الحميرى . ص ٣٨) وبسطة (الحميرى ، ص ٤٥ حيث يقول : وبها كانت طرز الوطاء البسطى من الديباج) ، وجيان (الحميرى ، ص ٧٠ حيث يقول : « ولها زائد على ثلاثة الاف قرية كلها يربى فيها دود الحرير » . ابن سعيد . المغرب فى حلى المغرب . تحقيق د. شوقى ضيف . ج ٢ ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص ٥١) وحصن شنش (ابن سعيد ، المصدر السابق . ج ٢ . ص ٢٥٥) والمرية (ابن سعيد ، نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ١٩٤ الحميرى ، المصدر السابق . ص ١٨٤) وقرى جبل الثلج (الحميرى ، المصدر السابق .مادة شلير ، ص ١١٢) .

(١٠) المقرى ، نفح الطيب من غصن أندلس الرطيب ، نشر وتحقيق محيى الدين عبد الحميد ، ج ١ ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ١٨٧ .

(١١) اشتهرت الاندلس بصناعة الخز أو الحرير الطبيعى . وكانت من الدول الرائدة فى ذلك ونقا لما سجلته وثائق الجنيزة . وكانت تصدر الشرانق والحرير الخام بالاضافة الى الحرير المجهز الذى تمت صناعته

Vallvé (Joaquín): La industria en al-Andalus, Rev. **al-Qantara**; Vol. I, 1981; p. 230. Imamudin, Some aspects of the socio-economic and culture history of Muslim.

وانظر كمال أبو مصطفى : الموارد الاقتصادية فى الاندلس فى عصر دولتى المرابطين والموحدين . رسالة دكتوراة ، كلية الآداب . جامعة الاسكندرية . ١٩٨٥ . ص ٢٣٣

صنـاعة نسائهم الغزل الذى يقـارب الحرير فى سومه ، وأكثر صناعة رجـالهم الحياكة» (١٢) . وبلغت صناعة المنسوجات بالمرية فى عصر المرابطين درجة كبيرة من التقدم والفخامة والاتقان ، وتنوعت أصنافها ، ويذكر الشريف الادريسى أنه كان بالمرية فى أيام الملثمين (المرابطين) «من طرز الحرير ثمانى مائة طراز يعمل بها الحلل والديبـاج والسقلاطون ، والاصبهانى ، والجرجانى ، والستور المكللة ، والثياب المعينة ، والخمر ، والعتابى ، والمعاجر وصنوف أنواع الحرير» (١٣) وقد ورد النص مشوها فى نفح الطيب ، فالمقرى يبالغ فى ذكر عدد الطرز والأنوال مبـالغة شديدة ، فيذكر أنه كان بهـا ثمانمائة نول من طرزها فى عصر المرابطين تنتج المنسوجات الحريرية . وألف نول للحلل الموشية النفيسة والديباج الفاخر ، وألف نول للاسقلاطون ، وألف للثياب الجرجانية ، وألف للأصفهانية ، ومثل ذلك للعتابى والمعاجر والستور المكللة (١٤) . هذا وقد اختصت مالقة بنسج الحلل الموشية التى تتجاوز أثمانها الآلاف وتتميز بصورها العجيبة ، والمخصصة برسم الخلفاء فمن دونهم (١٥) .

كذلك كانت تصنع فى الأندلس المنسوجات القطنية والكتانية والصوفية لتوافر المواد الخام لهذه المنسوجات فى نواحى متعددة من الاندلس : فالقطن كان يكثر فى وادى آش (١٦) ، واشبيلية (١٧) ، وجزيرة ميورقة (١٨) ، والكتان كان يتوفر فى قرى شلير بغرناطة وكان يفضل كتان الفيوم (١٩) ، وكان يكثر بلاردة Lérida ويتجهز منهـا الى جميع نواحى الثغـور (٢٠) ،وكذلك فى جزيرة ميورقـة (٢١)

---

(١٢) الزهرى ، كتـاب الجغرافية ، تحقيق محمد حـاج صادق ، منشورات المعهـد الفرنسى بدمشق ، المجلد ٢١ ، ١٩٦٨ ، ص ١٠١ ، ١٠٢

(١٣) الادريسى ، نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق ، نشر مكتبة الثقـافة الدينية ، القاهرة ، ج ٢ ، ص ٥٦٢

(١٤) المقرى ، نفح الطيب ، ج ١ ، ص ١٥٤ ، ج ٤ ، ص ٢٠٧ ، وانظر ابن غـالب ، المصدر السابق ،ص٢٨٣، ٢٨٤

(١٥) المقرى ، نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ٢٠٦

(١٦) الحميرى ، المصدر السابق ، ص ١٩٢

(١٧) ابن غالب ، المصدر السابق ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ . يقول ابن غالب : « ومن فضائلها التى انفردت بها ما تنبته أرضها من عجيب قطنهـا الذى يحسن فيها ، ويزكو بها ، ويعم آفاق الدنيـا منها ، ويجهز الى القيروان وغيرها » . ويضيف الحميرى أن التجار كانوا يتجهزون بقطنهـا الى افريقية وسجلماسة وما والاها (ص ٢١) .

(١٨) الزهرى ، المصدر السابق ، ص ١٢٩

(١٩) الحميرى ، المصدر السابق ، ص ١١٢

(٢٠) الحميرى ، نفس المصدر ، ص ١٦٨

(٢١) الزهرى ، المصدر السابق ، ص ١٢٩

وباجـة من اقليم بطليوس (٢٢) Badajoz . وانفردت سرقسطة بصنـاعة فراء السمور ، وهو نوع من الفنك برع أهل سرقسطة فى طرزه (٢٣) ، وكان من جملة ما يهـادى به خلفاء بنى أميـة فى الاندلس المقربين اليهم من أمراء البربر وملوك المسيحية . أما المنسوجات الصوفية فكـانت تصنع فى دار الطراز بقرطبة ، حيث تنتج شققـا « من الصوف الطرازيـة المصبوغة صبغ شقـاق الكتـان الخاصة الدقـاق » (٢٤) .

واشتهرت بطليوس بصناعة نوع من الوبر يجمع بين لين الخز وبريق الذهب ، يتساقط من حيوانات بحرية تعرف بأبى قلمون ، يكثر وجودها على سواحل شنترين Santarem ، وفى ذلك يقول الاصطخرى : « وتقع بشنترين فى وقت من السنة من البحر دابة تحتك بحجارة على شط البحر ، فيقع منها وبر فى لين الخز ، لونه لون الذهب ، لا يغادر منه شيئا ، وهو عزيز قليل ، فيجمع وينسج منه ثياب ، فتتلون فى اليوم ألوانا ، ويحجر عليها ملوك بنى أمية ، ولا ينتقل الا سرا ، وتزيد قيمة الثوب عن ألف دينار لعزته وحسنه» (٢٥) . ويذكر ابن الأبار أن ابن عمار الوزير الشاعر أهدى المعتمد بن عباد صاحب اشبيلية من ملوك الطوائف ثوبا من صوف البحر يوم نيروز ، وكتب مع هذا الثوب بعض أبيات منها :

لمـا رأيت النـاس يختلفـون فى اهـداء يومـك جئتـه من بابـه
فبعثت نحو الشمس شبه آيـاتها وكسوت متن البحر بعض ثيابه(٢٦)

وكان صوف البحر من بين هدايا الخليفة عبد الرحمن النـاصر لموسى بن أبى العافية سنة ٣٢٢ هـ (٢٧) ، كما كان من جملة ما أكسى به المنصور محمد بن أبى

---

(٢٢) ابن حيـان ، المقتبس من أنباء أهل الاندلس ، القسم الخاص بعهد الأميرين عبد الرحمن الأوسط وابنه محمد ، تحقيق د. محمود على مكى مع دراسات وتعليقات ، بيروت ١٩٧٣ ص ٤١٢

(٢٣) ابن غالب ، المصدر السابق ، ص ٢٨٧ . ٢٨٨ . العذرى ، ترصيع الأخبار وتنويع الآثار تحقيق د. عبد العزيز الأهوانى ، مدريد ، ١٩٦٥ ، ص ٢٢ . ويذكر المقرى نقـلا عن الحجارى فى المسهب أن السمور الذى يصنع من وبرة الفراء الرقيقة يجلب من شمال غرب الاندلس من جهة جزيرة برطانية الى سرقسطة حيث يصنع (المقرى ، ج ١ ، ص ١٨٤) .

(٢٤) ابن حيـان ، المقتبس ، القسم الخاص بعبـد الرحمن بن محمد .تحقيق بدرو شالميتـا وآخرين ، مدريد ، ١٩٧٩ ، ص ٣٨٩ .

(٢٥) الاصطخرى ، المسالك والممالك ، تحقيق د. محمد جابر عبد العال الحينى ، القـاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٣٥ . المقـدسى ، أحسن التقـاسيم فى معرفة الأقـاليم ، ليـدن ، ١٩٠٦ . ص ٤٠ . القزوينى ، آثار البلاد وأخبار العباد ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٥٤٢

(٢٦) ابن خاقـان ، قلائد العقيان فى محاسن الأعيان ، القـاهرة ، ١٣٢٠ هـ ، ص ٩٥ . ابن الأبار ، الحلة السيراء ، تحقيق د. حسين مؤنس ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، ج ٢ ، ص ١٦٢

(٢٧) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق بدرو شالميتا ، ص ٣٥١

عامر القوامس المعاهدين الذين صحبوه فى غزوته لشنت يـاقب Santiago de Compostela واحد وعشرون كساء من صوف البحر (٢٨) .

ومن الجدير بالذكر أن أهل الاندلس برعوا فى صباغة النسيج بالقرمز الذى يتساقط من شجر البلوط فيجمع ويصبغ به ، فيخرج لون الثوب أحمرا ، ويعتبر القرمز الاشبيلى ، أجل من اللك الهندى (٢٩) ويذكر الجغرافى مجهول الاسم أن أطيب القرمز ما يكون بنواحى اشبيلية ولبلة وشذونه وبلنسية (٣٠) .

عرض لألبسة الرجــال فى الأندلس :

١ – ألبسة الرأس :

أ – العمــائم :

العمائم تيجان العرب (٣١) ، لبسها سادتهم ورؤساؤهم فى الجاهلية والاسلام، وكانت تعرف أيضا بالتاج والعصابة (٣٢) فالعصابة والعمامة سواء (٣٣) . وكانت للعمائم فوائد جمة ذكرها ابن قتيبة فى قوله : « قيل لأعرابى أنك تكثر لبس العمــامة ، فقــال : ان شيئــا فيه السمع والبصر لجديــر أن يــوقى من الحــر والقر» (٣٤) ، وذكروا العمامة عند أبى الاسود الدؤلى فقال : «جنة فى الحرب ، ومكنة من الحر ، ومدفأة من القر ، ووقــار فى الندى ، وواقيــة من الاحداث ، وزيادة فى القامة ، وهى بعد عادة من عادات العرب» (٣٥) . والعمائم أنواع من حيث المكانة الاجتماعية لحامليها ، فهناك عمائم للخلفاء وعمائم للعلماء وأخرى للفقهــاء ، وعمائم لأهل الذمة ، كمــا أنها كانت تختلف من حيث نوع النسيج ،

---

(٢٨) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٢ ص ٢٩٧ . المقرى ، نفح الطيب ، ج ١ ، ص ٣٩٣

(٢٩) المقرى ، المصدر السابق ، ج ١ ص ١٨٧ ، ١٩٣

(٣٠) مجهول ، ذكر بـلاد الاندلس ، تحقيق لويس مولينا ، مدريد ، ١٩٨٣ ، ص ١٣ . البكرى جغرافية الاندلس وأوروبا من كتاب « المسالك والممالك » . تحقيق د. عبد الرحمن على الحجى ، بغداد ، ١٩٦٨ ، ص ١٢٧

(٣١) الجاحظ ، البيـان والتبيين ، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون ، القـاهرة ، ١٩٦٨ ، ج ٣ ، ص ٩٧

(٣٢) بدرى محمد فهد ، العمامة ، بغداد ، ١٩٦٨ ، ص ٥

(٣٣) الجاحظ ، المصدر السابق ، ص ٩٦ . وقد أطلق على العمامة أسماء كثيرة منها الخمار والسب والمكور أو المكورة والمدماجة ، والمشوذ والتلثيمة (بدرى محمد فهد ، المرجع السابق ، ص ٩ ، ١٢) .

(٣٤) ابن قتيبة ، عيون الأخبار ، مجموعة تراثنا ، ج ١ ، بدون تاريخ ، ص ٣٠٠ . الجاحظ ، المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٩٧

(٣٥) الجاحظ ، نفس المصدر ، ص ٩٧

فمنها عمائم الفوط الملونة (٣٦) ، وعمائم الوشى المطرزة (٣٧) والعمائم الخز أو الحرير ، وعمائم القز (٣٨) المطرزة بالذهب ، والعمائم الشرب وهى مارق من الكتان (٣٩) ، وعمائم القصب وهى من رقيق الكتان الناعم (٤٠) . وكانت العمائم تختلف فى الألوان فمنها ما كان لونه أبيضا ، ومنها ما اتخذ اللون الأصفر أو الأخضر أو الأسود .

ويذكر المقرى نقــلا عن ابن سعيد المغربى أن الغــالب على أهــل الاندلس ترك العمائم لا سيما فى شرق الاندلس ، أما أهل الغرب الاندلسى فلا « تكاد ترى فيهم قاضيا ولا فقيها مشارا اليه الا وهو بعمــامة ، وقد تسامحوا بشرقها فى ذلك» . ويضيف ابن سعيد قائلا أنه رأى «عزيز بن خطاب أكبر عالم بمرسية (٤١) حضرة السلطان فى ذلك الأوان ، واليه الاشارة ، وقد خطب له بالملك فى تلك الجهة ، وهو حاسر الرأس وشيبه قد غلب على سواد شعره» (٤٢) .

ويتابع المقرى حديثه عن لباس الرأس عند أهل الاندلس فيقول : «وأما الأجناد وسائر الناس فقليل منهم من تراه بعمة فى شرق منها أو فى غرب ، وابن هود (٤٣)

---

(٣٦) هى قطع نسيج غليظ الصنع يكون غالبا من الصوف .

(٣٧) كان يلبسها الخلفاء والامراء والموسرون من الأعيان وكبار رجال الدولة .

(٣٨) القز نسيج صوفى خالطه حرير (ابن سيده ، المخصص ، طبعة بولاق ، ١٣١٦ - ١٣٢١ هـ ج ٤ ، ص ٦٨) .

(٣٩) الشرب أو الشروب ، نسيج رقيق من الكتان اشتهرت به دبيق من قرى دمياط فى مصر . المقريزى ، كتاب الخطط المقريزية ، المسماة بالمواعظ والاعتبار ، ج ١ ، طبعة لبنان ، ص ٢٩٧

يذكر المقريزى أنــه ينسب الى دبيق «الثيــاب المثقلة والعمائم الشرب الملونة والدبيقى المعلــم المذهب ، وكانت العمائم الشرب المذهبة تعمل بها ويكون طول كل عمامة منها مائة ذراع ، وفيها رقمات منسوجة بالذهب فتبلغ العمامة من الذهب خمسمائة دينار سوى الحرير والغزل . وحدثت هذه العمائم وغيرها فى أيام العزيز بالله بن المعز سنة خمسة وستين وثلثمائة » . وواضح ان هناك مبالغة فى تقدير طول العمامة .

واشتهرت عدن فى اليمن بصناعة الشروب التى تفضل على القصب (السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ العرب قبل الاسلام ، الاسكندرية ، ١٩٧٣ ، ص ٣٢) .

(٤٠) بدرى فهد ، المرجع السابق ، ص ١٤

(٤١) لمزيد من التفاصيل عن ابى بكر عزيز بن خطاب ارجع الى : د. سحر السيد عبد العزيز سالم ، بنو خطــاب بن عبد الجبار التدميرى ، أسرة من المــولدين بمرسية فى العصر الاسلامى . الاسكندرية ، ١٩٨٩ ، ص ٦٨ - ٨١

(٤٢) المقرى ، نفح الطيب ، ج ١ ص ٢٠٧

(٤٣) هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن هود الجذامى ، الملقب بالمتوكل على الله ، حاول لم شعث الاندلس فى أعقاب سقوط قرطبة فى أيدى القشتاليين . فاستولى على مرسية واعلن نفسه اميرا بها ودانت له جيان ومالقة والمرية واشبيلية بالطاعة . فلما سقطت قرطبة وغيرها من مدن الاندلس العظام وأخذ خايمى ملك أراغون يهدد بلنسية ، انتقل ابن هود الى المرية ، فدبر واليها ابن الرميمى قتلــه غيلة ، وتم له ذلك فى سنة ٦٣٥ هـ. (السيد عبد العزيز سالم . فى تاريخ وحضارة الاسلام فى الاندلس . الاسكندرية ١٩٨٥ ص ٧٦ ، ٧٧) .

الذى ملك الأندلس فى عصرنا رأيتــه فى جميع أحواله ببــلاد الاندلس وهو دون عمامة ، وكذلك ابن الأحمر (٤٤) الذى معظم الأندلس الآن فى يده» (٤٥) . ويبدو أن أهل الاندلس كانوا لا يستطرفون لبــاس العمائم ، ومن الأدلة المعبرة عن ذلك أن الفقيه يحيى بن يحيى الليثى كان لا يلبس العمامة ، فلما سئل عن ذلك قال : «هى لباس النــاس فى المشرق وعليه كان أمرهم فى القديم . فقيل له : لو لبستها لاتبعك الناس فى لباسها . فقال : قد لبس ابن بشير الخز (يقصد القاضى محمد ابن بشير المعافرى ، قاضى قرطبــة فى عهد الامير الحكم الربضى) فلــم يتبعه الناس ، وكان ابن بشير أهلا أن يقتدى به ، فلعلى لو لبست العمامة لتركنى الناس ولم يتبعونى كمــا تركوا ابن بشير» (٤٦) ، ويختلف الامر فى الاندلس بالنسبة للبربر ، فكان رؤساؤهم يؤثرون العمائم (٤٧) ، ولهذا كانت العمــائم من بين التحف والهدايــا التى يهادى بهــا خلفاء بنى أميــة رؤساء البربر ووجوههم المستأمنين ، من ذلك ما خلع به عبد الرحمن الناصر على حميد بن يصل والقرشى السليمانى من عمائم الشرب المذهبة (٤٨) ، وصلة الحكم المستنصر بالله لأحمد ابن عيسى شيخ بنى محمد المعروف بجنون ، اذ هاداه بثلاثة عمائم خز احداها سمائية والثانية حمراء والثالثة خضراء (٤٩) ، وصلته لابراهيم بن عيسى أخى أحمد المذكور بثلاثة عمائم خز تفاحية وخضراء وفيروزية ، ولحسن بن أحمد بن عيسى بعمامتى خزز سمائية وحمراء ، ولكل من على بن أحمد ، وخزر بن لقمان، وايوب ابن أبى الحسين ، وحجاج بن خلوف بعمامتى خز (٥٠) .

وفى سنة ٣٦٢ هـ أرسل الحكم المستنصر الى قائده غالب الناصرى فى جملة ما أرسله اليه مائة عمامة ملونة ربما ليوزعها على رؤساء البربر لاستمالتهم (٥١) .

---

(٤٤) هو محمد بن يوسف بن نصر صاحب حصن أرجونة ، نجح بعــد مصرع ابن هود فى ضم بسطة ووادى آش وشريش ومالقــة وجيان وغرناطة وأسس بذلك سلطنة غرناطة التى قدر لها أن تدوم نحو قرنين ونصف من الزمان رغم الصراع غير المتكافىء بين النصرانية والاسلام (انظر المرجع السابق ، ص ٢٤) .

(٤٥) المقرى ، المصدر السابق ، ص ٢٠٧

(٤٦) الخشنى ، تاريخ قضاة قرطبة ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٦

(٤٧) مما يــدل على أن البربر كانوا يتعممون أن المعتصم بن صمادح لما التقى بابن تاشفين فى حصن أليــط Aledo كان يلبس العمامة والبرنس تقربــا الى ابن تاشفين ، فشاهده المعتمد على الله بن عباد صاحب اشبيلية ، فنظر الى المعتصم نظرة ساخرة ، وأدرك المعتصم أنه يهزأ به (ابن الأبار ، الحلة السيراء ، تحقيق د. حسين مؤنس ، ج ٢ ص ٨٦) .

(٤٨) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٢ ص ٣٢٩

(٤٩) ابن حيان ، المقتبس ، القسم الخاص بعهد الحكم المستنصر بالله ، تحقيق د. عبد الرحمن الحجى ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ١٣٢

(٥٠) ابن حيان ، نفس المصدر ، ص ١٣٣

(٥١) نفس المصدر ، ص ١٠٨

ونستدل على أن أهــل الاندلس كانوا لا يستطرفون التعمم ، الصور المنقوشة على العلب والصناديق العاجية انتــاج دار صناعة قرطبة ومدينة الزهراء من عصر الخلافة وتمثل أشخاصا من الطبقة الخاصة فى المجتمع القرطبى جالسين ينتشون بسماع لحن زامر أو عواد أو دفاف فى مجالس أنس وطرب عقدوها فى الجنات والبساتين ، وصور فرسان من البيــازرة يركبون الخيول ويحملــون على أكفهم صقورا وبزاة ، وأخرى لصائدى وحوش يطعنون بعضهــا برماحهم ، وجميع هذه الصور المنقوشة التى تزدان بها التحف العاجية من انتاج صناعة قرطبة أو الزهراء تمثــل الرجال حسر الرؤوس وقد بــدا الشعر فى جميعها منسدلا على الجباه ويدور بحيث يغطى القفا حتى يصل الى نهاية العنق والكتفين وكأنه خوذة يضعها الرجل على رأسه ، ومصداقا لذلك تتفق هذه النقوش المصورة مع ما ذكره المقرى فى قوله : ان أهل الاندلس كانوا قبــل وفود زرياب رجــالا ونساء «يرسل الواحد منهم جمته مفروقا وسط الجبين عاما للصدغين ، والحاجبين ، فلما عاين التحصيل تحذيفه هو وولــده ونساؤه لشعورهم ، وتقصيرهــا دون جبــاههم ، وتسويتها مع حواجبهم ، وتدويرها الى آذانهم ، واسدالها الى أصداغهم ، حسبما عليه اليوم الخدم الخصية والجوارى ، هوت اليه أفئدتهم ، واستحسنوه» (٥٢) ومع ذلك فــان العمائم كانت لبــاس الرأس المفضل للعلماء والفقهــاء ، فقد ذكر الزهرى أن المستنصر بالله أمر بالمنــاداة فى أزقة قرطبة (٥٣) بــألا يتعمم رجل لا يحمل جامع المدونة حفظا وفقها ، فتعمم فى قرطبة أنذاك ثلاثمائة رجل ونيف (٥٤) ونخرج من ذلك بأن لبس العمامة اقتصر فى قرطبة على الفقهاء المــالكية ، وعلى البربر ، ويذكر ابن عذارى أن الحاجب عبد الرحمن شنجول ابن المنصور بن أبى عامر أمــر الرجال من أهــل الخدمة — وكان أغلبهم يلبس القــلانس — بطرح القلانس ووضع العمائم ، وهددهم بأشد العقوبات (٥٥) . وفى زمن الفتنة التى أطاحت بشنجول وأججت الحرب الاهلية فى قرطبة ، ألبس المهدى محمد بن هشام ابن عبد الجبــار ، محمد بن يعلى المغراوى ويصل بن حميد القلانسى ، وأمرهما بأن يتزيا بزى جــار ويخلعا العمامة ، ففعــلا (٥٦) . ويتضح من هذا الخبر أن العمائم كانت اللبــاس الشائع للرأس لدى رؤساء البربر ، وعلى هذا النحو كان

---

(٥٢) المقرى ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٣ وانظر : السيد عبــد العزيز سالم ، صور من المجتمع الاندلسى فى عصر الخلافة الاموية وعصر دويلات الطوائف من خلال النقوش المحفورة فى علب العاج ، مجلة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية ، مدريد ، المجلد ١٩ ، ١٩٧٨/٧٦ ، ص ٨٠ ، ٨١

(٥٣) ابن حيان ، والقسم الخاص بالحكم المستنصر ، تحقيق د. الحجى ، ص ١٠٨

(٥٤) الزهرى ، كتاب الجغرافية ، ص ٨٨

(٥٥) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٣ ، ص ٤٨

(٥٦) ابن عذارى ، نفس المصدر ، ج ٣ ، ص ٨٢

أهل الاندلس لا يميلون عادة الى تغطية الرأس بالعمائم ، وباستثناء أهل العلم من الفقهاء وكذلك رؤساء البربر ، فما وجد فى الاندلس من يتعمم ، ويعلق ابن سعيد على ذلك بقوله : «والذؤابة لا يرخيها الا العالم ، ولا يصرفونها بين الأكتاف ، وانما يسدلونها من تحت الأذن اليسرى ، وهذه الأوضاع التى بالمشرق فى العمائم لا يعرفها أهل الاندلس ، وان رأوا فى رأس مشرقى داخل بلادهم شكلا منها أظهروا التعجب والاستطراف ولا يأخذون أنفسهم بتعليمها ، لأنهم لم يعتادوا ولم يستحسنوا غير أوضاعهم» (٥٧) . ومصداقا لذلك ما رواه المقرى ، اذ ذكر ان أبا الحسن الفكيك البغدادى ، كان يمثل بين يدى المعتمد بن عباد بقصر اشبيلية وعلى رأسه عمة لا زوردية فوق طرطور أخضر (٥٨) ، وواضح أن العمامة بهذه الصورة كانت تدور حول أقروف أو طرطور مدبب الرأس وهو تقليد عراقى بغدادى فى لبس العمامة .

ب – القلانس والأقاريف والغفائر :

القلنسوة ما يغطى الرأس من الوشى أو الخز أو الصوف أو الفراء ، وكانت من ألبسة الرأس المحببة عند المسلمين ، قال على بن أبى طالب : «تمام جمال المرأة فى خفها ، وتمام جمال الرجل فى كمته (أى قلنسوته) » (٥٩) . وقد شاع استخدام القلانس فى الاندلس على الأخص فى عصر الدولة الأموية (٦٠) ، ولكن استخدامها لم يكن مألوفا لدى القضاة الذين كانوا يؤثرون العمائم (٦١) . وان كان قد لبسها بعض القضاة المفتين (٦٢) ، ومنهم أبو خالد سعيد بن سليمان بن حبيب الغافقى الذى جلس للحكم فى المسجد (فى عهد الأمير عبد الرحمن الاوسط) وفوق رأسه قلنسوة صوف بيضاء من فضل جبته ، فازدراه الوكلاء (٦٣) ، وكان

---

(٥٧) المقرى ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ٢٠٨
(٥٨) المقرى ، نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ١١٤
(٥٩) الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج ٣ ، ص ٩٦
(٦٠) Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, Amesterdam, 1845, p. 371.
(٦١) نستدل على أن العمامة كانت لباس الرأس التقليدى لدى القضاة من وقوع القاضى أبى بكر يحيى بن عبد الرحمن بن وافد فى أيدى برابرة سليمان المستعين فى جمادى الآخرة سنة ٤٠٤ هـ ، وكان معروفا عنه عداءه الشديد للبربر فلما ظفروا به جرروه ، وتلوه على وجهة الى باب القصر راجلا حافيا مكشوف الرأس بادى الصلعة ما عليه الا قميصه وفى رقبته عمامته يقتادونه بها مخترقين به الشوارع الى باب القصر (ابن سعيد ، المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٥٦) .
(٦٢) ابن بسام ، الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة تحقيق د. احسان عباس ، القسم الاول ، المجلد الثانى ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ٩١١
(٦٣) الخشنى ، تاريخ قضاة قرطبة ، ص ٦٢ – ابن حيان ، المقتبس ، القسم الخاص بعبد الرحمن الأوسط ، تحقيق د. محمود على مكى ، ص ٥٢

القاضى محمد بن عبد السلام الخشنى يضع قلنسوة على رأسه ، وعندما أسندت اليه خطـة القضاء فى عهد الامير المنـذر تمنع ثم اضطر الى خلع قلنسوتـه من رأسه (٦٤) . وذكر الخشنى أن معـاوية بن صالح القـاضى وصاحب الصـلاة بقرطبة انتزع قلنسوة من رأس قارىء القرآن فى الجامع ورمى بها الى ناحية من نواحى المقصورة (٦٥) . وممن كان يتقلس من أهل الاندلس الامير عبد الرحمن الاوسط وحاجبه عيسى بن شهيد (٦٦) ، وعبد الرحمن بن زرياب (٦٧) ، وهاشم ابن عبد العزيز (٦٨) ، وابراهيم بن حجـاج (٦٩) ، وغالب النـاصرى (٧٠) . وكان عبد الرحمن شنجول بن المنصور يلبس قلنسوة عندما وقع فى يدى الحاجب ابن درى ، فأمر بانتزاعها عن رأسه ، فانتزعت (٧١) كما لبسها المعتمد بن عباد ووزيره الشاعر ابن عمار (٧٢) . وكان مبارك ومظفر العامريان يظاهر كل منهما الوشى على الخز ، ويتقلس الموشى (٧٣) . وكـان عبيد الدرق والرماة فى عصر الخلافة الاموية يتقلسون (٧٤) المقاريف الوبر (٧٥) . وكان البوابون والغلمان والوكلاء بدار الخيل يتقلسون بالقلانس الموشية ، أما الرجالة من الرماة فكانوا يلبسون المقاريف على رؤوسهم (٧٦) ، وكان غالب الناصرى يوم قتل يلبس على رأسه طرطورا عاليـا (٧٧) . وعندما تغلب المهدى محمد بن هشام على منـافسه

---

(٦٤) الخشنى ، قضاة قرطبة ، ص ٧

(٦٥) نفس المصدر ، ص ١٨

(٦٦) ابن حيان ، القسم الخاص بالأمير عبد الرحمن الأوسط . تحقيق د. مكى ، ص ٢١

(٦٧) المقرى ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٦

(٦٨) ابن الأبار ، الحلة السيراء ، ص ١٣٨

(٦٩) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ١٣٥

(٧٠) ابن حيان ، المقتبس ، القسم الخاص بالحكم المستنصر . تحقيق د. الحجى . ص ٢٢٠ وكان الحكم قد قلنسه بقلانس وشى عالية السمك جزيلة القيمة ولقبه بذى السيفين يوم خروجه فى سنة ٣٦٤ هـ لغزو حصن غرماج .

(٧١) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٣ ، ص ٧٢ – النويرى ، نهاية الأرب فى فنون الأدب، نشر د. مصطفى أبو ضيف ، الدار البيضاء ، ١٩٨٤ ، ص ١٣٣

(٧٢) ابن الأبار ، الحلة السيراء ، ج ١ ، ص ١٤١

(٧٣) ابن عذارى . البيان المغرب ، ج ٣ ، ص ١٦٢ . وذكر ابن عذارى أن شبيه هشام المؤيد عندما استقدمه القاضى ابن عبـاد وزعم أنه هشام نفسه ، تقلس على الفـور (ابن عذارى . ج ٣ ص ٢٠٠) .

(٧٤) ابن حيان . المقتبس ، تحقيق د. الحجى ، ص ٤٨

(٧٥) المقـاريف أو الأقاريف ومفردهـا أقروف من ألبسة الرأس فى المغرب والاندلس يتخذ شكل قلنسوة عالية مخروطية الشكل

وانظر أيضا لنفس المؤلف . Dozy, Supplément aux dictionnaicres arabes) Leide, 1881, I, p. 29. Dictionnaire détaillé des noms des vétements, p, 371.

(٧٦) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق د. الحجى ، ص ٥٠

(٧٧) ابن حزم ، نقط العروس ، نشره د. شوقى ضيف ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، ديسمبر ١٩٥١ ، ص ٨١

سليمان المستعين سمح للبربر بخلع العمائم ولبس القلانس (٧٨) ، ويذكر ابن الأبار أن سليمان المستعين كان يضع على رأسه أقروف وشي (٧٩) .

أما الغفارة (جمعها غفائر) فكانت في الأصل خرقة تضعها المرأة على رأسها حماية للخمار من دهن الرأس ، ولكنها في الاندلس كانت طاقية تطوق الرأس وتشبه القلنسوة ، وقد تتخذ رداء خارجيا أشبه بالمعطف (٨٠) ، ولكن الشائع أنها من ألبسة الرأس وتنسدل على الكتفين فقد استخدمت بهذا المعنى في نص أورده ابن بسام عن أبي عبد الرحمن بن طاهر من رؤساء مرسية جاء فيه : «أرسل اليه ابن عمار وقت القبض عليه (يقصد القبض على ابن طاهر) وهو معتقل بين يديه بعرض له خلعة يتسربلها ، ويشير اليه بكرامة هل يقبلها ؟ فقال لرسوله : لا أختار من خلعة — أعزه الله — الا فروة وغفارة صقيلة . فعرفها ابن عمار ، واعترف بها على رؤوس أشهاده وبحضرته من وجوه قواده وأجناده ، وقال : نعم انما يعرض بزيي يوم قصدته وهيئتي حين أنشدته» (٨١) ، ويردد ابن الابار في الحلة السيراء نفس المعنى فيذكر أن ابن عمار كان يلبس فروة طويلة وغفارة ضئيلة (٨٢) ، كما أوردها الخشني بمعنى القباء وذلك في سياق حديثه عن لباس القاضي سعيد بن سليمان الغافقي ، فذكر أنه جلس للحكم وعلى رأسه أقروف أبيض وغفارة بيضاء من ذلك الجنس (٨٣) . وكان ابن غانية (٨٤) يتعمم بعمامة بيضاء ويلبس غفارة حمراء على جبة خضراء ، فأنشده في ذلك أبو محمد ابن عبد البر بن فرسان بن ابراهيم الغساني الوادآشي الشاعر :

فديتك بالنفس التي قد ملكتها ... بما أنت موليها من الكرم الغض
ترديت للحسن الحقيقي بهجة ... فصار لها الكل في ذاك كالبعض
تلفعتها خضراء أحسن ناظر ... نبت عنك اجلالا وذاك من الغرض
وأسدلت حمراء الملابس فوقها ... بمفرق تاج المجد والشرف المحض
فأصبحت بدرا طالعا في غمامة ... على شفق دان الى خضرة الأرض (٨٥)

---

(٧٨) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٣ ص ٨٢

(٧٩) ابن الأبار ، الحلة السيراء ، ج ٢ ص ١٠

(٨٠) Dozy, supplément aux dictionnaires arabes, t. II, p. 218.

وفي هذه الحالة تكون أقرب الى الشاشية المعروفة في بلاد المغرب وكانت تلبس دون عمامة .

(٨١) ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ٣ مجلد ١ ، ص ٢٦

(٨٢) ابن الأبار ، الحلة السيراء ، ج ٢ ص ١٢٠

(٨٣) الخشني ، المصدر السابق ، ص ٦٢

(٨٤) هو أبو زكريا يحيى بن اسحاق بن محمد بن علي المسوفي الميورقي الثائر على منصور الموحدين .

(٨٥) المقري ، نفح الطيب ، ج ٣ ، ص ٣٦٧ ، ٣٦٨

ويذكر ابن حيــان أن أهل طليطلة ركبوا بثياب زينتهم الى الطاغية (يقصد ملك قشتالة) كأنهم وفد سلم يشهدون توقيع معاهدة صلح ، فأوقع بهم ، وقتل منهم عددا كبيرا ، وغنم النصارى ألف غفارة كان يلبسها القتلى (٨٦) . وعندما بويع هشام بن محمد المعتد بالله بالخلافة ، دخــل قرطبة فى موكب هزيــل سادلا سمل غفارة الى ما تحتها من كسوة رثة (٨٧) . ويفهم من رواية أوردها صاحب الحلل الموشية جاء فيها أن يوسف بن تاشفين أهدى عمه أبا بكر عمر فى جملة ما هاداه به مائة عمامة ومائة غفارة ، ان الغفــارة كانت بمثابة منديل يطرح على الرأس تحت العمامة (٨٨) ، ويذكر ابن صاحب الصلاة أن يوسف بن عبد المؤمن انعم فى سنة ٥٦٠ هـ على الموحدين الذين وصلوا صحبة أخيه السيد أبى حفص الى مراكش وأجنــاد العرب والغــازين بالكسوة التــامة من العمائم والغفــائر والبرانس والأكسية (٨٩) ، كما أنعم فى سنة ٥٦٦ هـ على الغازين من أشياخ الموحدين من كل قبيل وكذلك من العرب ، فى جملة ما أنعم به عليهم ، غفارة لكل واحد منهم (٩٠).

وأغلب الغفائر الاندلسية من الصوف ، وكثيرا ما كانت حمراء أو خضراء ، أما الغفائر الصفراء فكانت مخصصة لليهود (٩١) .

٢ – ألبسة البــدن :

المغزى من اتخــاذ البياض فى الألبسة :

اعتاد أهل الاندلس لبس البياض فى الحزن بخلاف أهل المشرق الذين يميلون الى ارتداء السواد ، وفى ذلك يقول أحد الشعراء :

---

(٨٦) ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ٣ مجلد ٢ ، ص ٨٥٠ . المقرى . نفح الطيب ، ج ٦ ، ص ١٩١

(٨٧) ابن عذارى . البيان المغرب ، ج ٣ ، ص ١٤٧

(٨٨) Dozy, Dictionnaire détaillé, p. 317

(٨٩) ابن صاحب الصلاة ، تاريخ المن بالامــامة على المستضعفين . تحقيق د. عبد الهــادى التازى ، بيروت ، ١٩٦٤ ، ص ٢٩١

(٩٠) ابن صاحب الصلاة ، نفس المصدر ، ص ٤٥٠

(٩١) المقرى ، نفح الطيب ، ج ١ ، ص ٢٠٨ . ويذكر ابن سعيد أن أبا بكر بن قزمان الزجال شاهدته الشاعرة نزهون بنت القلاعى الغرناطية ، وقد لبس غفارة صفراء ، فقالت : « أصبحت كبقرة بنى اسرائيل ، ولكن لا تسر الناظرين » .

(ابن سعيد . رايات المبرزين . تحقيق د. النعمان عبد المتعال القاضى .القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٩١).

ألا يا أهـل أنـدلس فطنـتم بلطـفكـم الى أمـر عـجيـب
لبستـم فى مآتمـكم بيـاضـا فجئـتم منـه فى زى غـريـب
صدقتم بالبياض لبـاس حزن ولا حزن أشد من المشيب(٩٢)

وفى نفس المعنى يقول الحلوانى تلميذ أبى على بن رشيق :

اذا كان البياض لبـاس حزن بأنـدلس فـذاك من الصواب
ألم ترنى لبست بيـاض شيبى لأنى قـد حزنت على الشبـاب

ويقول أبو العباس أحمد بن قاسم :

قـالت وقـد نظرت فروعهـا شيـب عـلى فـودى منـتشر
ما شأن تلك البيض قلت لهـا مات الشباب فبيض الشعر(٩٣)

والأدلة على ذلك كثيرة : فبعد أن توفى الخليفة عبد الرحمن النـاصر ، خرج الفتيان الصقالبة وعليهم الظهائر البيض شعار الحزن (٩٤) . وعندما قعد عبد الرحمن الناصر فى المجلس الكامل بقصر قرطبة لأخذ البيعة من أعمامه ، «وصلوا اليه وعليهم الأردية والظهائر البيض بزى الحزن» (٩٥) .

واذا كان البياض فى الاندلس يرمز للحزن ، فقد كان أيضا من الألوان المحببة الى أهل الاندلس ، اذ يمثل الطهر والنقاء وهو ما كان يؤثره الجند فى ملابسهم وبعض الامراء من البيت الأموى . ويذكر ابن حيان أنه قدم الى الحكم المستنصر بالله ١٧٠٠ جندى من طليطلة ، وقد لبسوا الأقبية البيض ، فخلع عليهم الخليفة ثيابـا من الديباج والجبب الطرازية (٩٦) . وكان الأمير عبد الرحمن الداخل يلبس البياض ويعتم به ويؤثره (٩٧) . وعندما خرج الداعى أحمد بن معاوية ابن محمد بن هشام المعروف بابن القط داعيـا الى الجهاد سنـة ٢٨٨ هـ. «لبس ثياب بياض واعتم بعمامة بيضاء وتقلد سيفا أبيض الخمائل» (٩٨) . وكان أهل

---

(٩٢) المقرى . نفح الطيب . ج ٤ . ص ٤٠٤
(٩٣) ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ١ . مجلد ٢ . ص ٩١٤
(٩٤) المقرى ، نفح الطيب ، ج ١ ، ص ٣٦٤
(٩٥) Una crónica anónima de Abd al-Rahman III al-Nasir, ed. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid, 1950, p. 29.
(٩٦) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق د. الحجى ، ص ١١٨
(٩٧) المقرى ، نفح الطيب ، ج ٤ . ص ٣٦ ، ٤٩
(٩٨) ابن حيـان ، المقتبس ، القسم الخاص بالامير عبد الله ، تحقيق الأب أنطونيه ملشور ، ص ١٣٥

المرية يلبسون البياض فى عهد المعتصم بن صمادح ، واتفق أن دخل النحلى الاديب المرية ، وعليه أسمال قاتمة بالية ، فكتب الى المعتصم يقول :

أيـا من لا يضاف اليه شـان ومن ورث العلى بابـا فبابـا
أيجمل أن تكون سواد عينى وأبصر دون ما أبغى حجابـا
ويمشى النـاس كلهم حمـاما وأمشى بيـنهم وحدى غرابـا

فأدر له حباه ، ووصله وحباه ، وبعث اليه من البياض ما لبسه (٩٩) . ويبدو أن شيوع استخدام الألبسة البيضاء كان تقليدا اتبعه أهـل الاندلس منذ وفود زريـاب الى قرطبة ، فـانه رأى أن يكون ابتداء الناس للبـاس البياض من ٢٤ يونيه وهو عيد العنصرة الى أول أكتوبر ، أما بقية العام فيلبسون الثياب الملونة . أما فى الربيع فكانوا يلبسون من مصبغهم جباب الخز والملحم والمحرر والدراريع التى لا بطائن لها لقربها من لطف ثيـاب البياض الظهـائر التى ينتقلون اليهـا لخفتها وشبهها بالمحاشى ثياب العامة» كما رأى أن يلبس الناس فى آخر الصيف وبداية الخريف المحاشى المروية (نسبة الى مـرو بخراسان) والثيـاب المصمتة الملونة ذوات الحشو والبطائن الكثيفة للتدفئة . فاذا ما اشتد البرد عمدوا الى ما هو أجدى للدفء كالأفرية والثياب الصوفية (١٠٠) .

الطيـالـس :

الطيلسان ثوب معين يوضع على الرأس وينسدل على الكتفين (١٠١) ، فلما شاع ارتداؤه وزاد اهتمام الناس به تغيرت صورته وتنوعت الى طيلسان مربع الشكل يوضع على الرأس كالقلنسوة ويغطى به أكثر الوجه ، ثم يدار طرفان منه تحت الحنك الى أن يحيطـا بالعنق ، ثم ينسدلان على الكتفين ، وسمى هذا النوع بالطيلسان المحنك ، وهو نوع شاع استخدامه فى صلوات الجمعة ، والاحتفالات. والنوع الثانى هو الطيلسان المقور الذى اعتبر لبسه مكروها باعتباره من شعار اليهود ، وكان على أشكـال منها المدور والمثلث والمربع المسدول . ويختلف هذا النوع من الطيالسعن المحنك فى كونه يوضع على الرأس ويرسل طرفان منه على الصدر دون أن يدورا من تحت الحنك ، فى حين يرسل طرفاه الآخران من وراء الظهر .

---

(٩٩) ابن سعيد ، المغرب فى حلى المغرب ، ج ٢ ، ص ١٩٧
(١٠٠) المقرى ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٤
(١٠١) Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des Vêtements, chez les Arabes, p. 278.

وقد شاع ارتــداء الطيلسان فى الاندلس بين فئــات مختلفة من النــاس ، فاستخدمه عوام الناس وخواصهم (١٠٢) ، فلبسه الأدباء والكتــاب والمؤدبون والوعاظ والقضاة وطلاب العلم، وعرف بأنه لباس الأشراف وأهل المروءة(١٠٣) وكانوا يرتدونه مع الجبة . ويصنع الطيلسان عادة من الخز أو الديبــاج ، أما ألوانه فتختلف ، فمنه ما كــان أخضر اللون ويعرف بالساج (١٠٤) ، ومنه ما كان أبيض اللون أو أزرق .

المــآزر والأقمصة والسراويــل :

الازار لبــاس يغطى القسم الأدنى من البــدن من الــوسط حتى منــتصف الساقين (١٠٥) ، وقد يرخى أو يسبل ، وقد يرتفع حتى نصف القميص (١٠٦) . وقد عرف أهل غرناطة فى الأندلس بميلهم الى ارتداء المآزر المشفوعة صيفا (١٠٧) والازر والمآزر من الألبسة المشتركة بين الرجال والنساء ، فقد قال أبو القاسم خلف بن فرج الالبيرى المعروف بالسميسر يتغزل فى امرأة :

بين الأزرة والمــآزر حسن يحن له الأكــابر (١٠٨)

وكانت النساء يلبسن الربط والحبرة فوق الازار الذى يدور بأدنى البدن (١٠٩).

أما الأقمصة فمن المقطعات التى تحاك ، ويصل القميص الى منتصف الساقين بينمــا يصل الكمــان الى أطرف أصابع اليدين اذا أرخى الذراعــان ، وأغلب القمصان بيضاء اللون أو سوداء . ومن حيث مادة النسيج فغالبا ما تكون من

---

(١٠٢) Dozy, Dictionnaire détaillé, p. 280.

(١٠٣) يقول المقرى فى ذلك نقــلا عن ابن سعيد ، « لا تجد فى خواص الاندلس وأكثر عوامهم من يمشى دون طيلسان ، الا أنــه لا يضعه على رأسه منهم الا الشيوخ المعظمون » (المقــرى ، نفح الطيب ، ج ١ ، ص ٢٠٨) .

(١٠٤) يعرف ابن منظور السيجان (مفردها ساج) بأنها الطيالس السود أو ، الخضر (ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٣ ، ص ١٢٦) أما اذا كان الطيلسان من الخز فكــان يعرف بالبت ، والبت كساء غليظ مربع (ابن منظور ، المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٣١٣) .

(١٠٥) Dozy, Supplément, t. I, p. 19.

(١٠٦) Dozy, Dictionnaire détaillé, pp. 24-26

وعن الازار انظر صالح أحمد العلى ، الألبسة العربية فى القرن الأول ، ص ١٠ وما يليها .

(١٠٧) ابن الخطيب . الاحاطة فى أخبار غرناطة . تحقيق محمد عبد الله عنان ، ج ١ ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ١٣٥

(١٠٨) ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ١ ، مجلد ٢ . ص ٨٩٧

(١٠٩) الفتح بن خاقــان ، قلائد العقيان ، تحقيق محمد العنــانى ، تونس ١٩٦٦ ، ص ٢١٢ وانظر Dozy, Dictionnaire détaillé, p. 192.

الكتان الرقيق ، وأشهر القمصان الهروية والقوهية (١١٠) ، وكانت بعض النساء لا سيما الجوارى يؤثرن الأقمصة الرقيقة الملاصقة للبدن لابراز مفاتن أجسامهن، ويذكر المقرى أن جارية مشت بين يدى المعتمد بن عباد وعليها قميص لا تكـاد تفرق بينه وبين جسمها (١١١) . أما الرجال فكان الواحد منهم يلبس قميصا على بدنه تحت الازار والجبة أو الدراعة . ويذكر ابن عذارى أن المستظهر بالله الأموى استخفى فى أتون حمام القصر بعد أن تجرد من ثيـابه حتى بقى فى قميصه . ثم خرج وقـد أسود لون قميصه (١١٢) . وكـان المعتمد بن عبـاد عند اقتحـام المرابطين لاشبيلية فى قصره المعروف بالمبارك ، فبرز لمحاربتهم حاسرا ليس عليه سوى قميص (١١٣) .

وتعتبر السراويل أيضا من الألبسة المشتركة بين الرجال والنساء ، وكلمة سروال تحريف من كلمة شلوار الفارسية (١١٤) ، وتعنى ثوبا فضفاضا يغطى أسفل البدن حتى القدمين ، وشاع استخدام السراويل فى المشرق فى صدر الاسلام (١١٥) ، وكانت من الالبسة الشعبية المحببة عند أهل الاندلس ، وما تزال اللغة الاسبانية تحتفظ بها حتى اليوم ويطلق عليها الاسبان اسم Zarazuetas (١١٦) . وقد أورد ابن عـذارى اسم هذا الزى فى سياق حديثه عن مصرع عبـد الرحمن شنجول بن المنصور ، فذكر أنه لمـا قتل «ركب رأسه على جسده وكسى قميصـا وسراويل وسمر على خشبة بـاب السدة» (١١٧) . وكانت السراويل من ألبسة البيازرة ، فقد كانوا يلبسون قمصانا تغطى الركبتين ، ومن تحتها سراويل تصل حتى الاقدام وتكاد تلتصق بالساقين بحيث تبدو كما لو كانت جوارب وتشبه هذه السراويل ما يطلق عليه المقرى الأشكرلاط من ألبسة النصارى (١١٨) .

---

(١١٠) صالح العلى ، الألبسة العربية ، ص ١٣
(١١١) المقرى ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٤
(١١٢) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٣ ، ص ١٣٩
(١١٣) ابن خاقان ، قلائد العقيان ، ص ٢٤
(١١٦) Dozy, Dictionnaire, p. 204.
(١١٥) ابن سعد ، طبقات ابن سعد ، ج ٥ ، ص ١٠٣
(١١٤) Dozy, Dictionnaire, p. 204.
(١١٧) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٣ ، ص ٧٣
(١١٨) السيد عبد العزيز سالم ، صور المجتمع الاندلسى ، ص ٧٩

الملابس الخارجية

الملحفة والملحمة والمطرف :

الملحفة ملاءة مبطنة يطلق عليها أحيانا اسم المبطن ، وقد تكون معصفرة أو صفراء أو حمراء أو موردة ، وغالبا ما تلبس على القميص أو مع الازار ، والملاحف من ألبسة الرجال فى الحجاز والكوفة والشام (١١٩) . والملحفة رداء يختلف عن الملحمة أو الملحم ، وهى أردية لا بطائن لها (١٢٠) . ويذكر ابن عذارى أن الرماحس بن عبد العزيز الكنانى الثائر على عبد الرحمن الداخل فى الجزيرة الخضراء عندما فاجأته قوات الحاضرة وهو بالحمام لبس ثيابه على عجل وخرج فى ملحمة مصبغة ، فدخل فى قارب ، ونجا الى العدوة (١٢١) . وكان الوزير هاشم بن عبد العزيز وهو فتى يلبس ثوبا أصفر طرازى ، وملحفة مروى (١٢٢) . وكان من بين ما أهداه ابن شهيد لعبد الرحمن الناصر من الثياب ثمان وأربعون ملحفة زهرية لكسوته ، ومائة ملحفة زهرية لرقاده (١٢٣) ويذكر ابن حيان أنه كان من بين هدايا الناصر لموسى بن أبى العافية سنة ٣٢٤ هـ أربعون ملحفة لكسوة رجاله (١٢٤) . أما المطرف فهو رداء من خز مربع الشكل أشبه بالجبة ، وكان فى المشرق لباس الأعيان ، ويروى ابن قتيبة أن بعض أشراف البصرة كانوا اذا أتوا السلطان ركبوا ولبسوا المطرف (١٢٥) ، وكان المطرف يلبس مع الجبة أو القباء أو البرنس ، واختلفت ألوانه فمنه ما كان أخضر اللون ومنه ما كان أحمرا أو أصفرا أو أدكنا (١٢٦) ، وكانت من بين هدية ابن شهيد لعبد الرحمن الناصر ستة مطارف عراقية (١٢٧) ، وكذلك كان من بين الكسوات التى أرسلها الحكم المستنصر بالله الى غالب الناصرى بالمغرب فى سنة ٣٦٢ هـ ليوزعها على رؤساء البربر مائة من المطارف المفضلة (١٢٨) وخلع الحكم

---

(١١٩) صالح أحمد العلى . الألبسة العربية ، ص ١٤ . والملاءة نوع من المعاطف يلبسه الرجال ، وكانت تلبسه المغنية عزة الميلاء وتتشبه بالرجال. Dozy, Dictionnaire, p. 408.

(١٢٠) المقرى . نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٤

(١٢١) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٥٦

(١٢٢) ابن حيان . القسم الخاص لعبد الرحمن الاوسط والامير محمد ، تحقيق د. محمود على مكى ، ص ١٥٩

(١٢٣) المقرى . المصدر السابق . ج ١ ، ص ٢٣٤

(١٢٤) ابن حيان . المقتبس ، تحقيق شالميتا ، ص ٣٨٩

(١٢٥) ابن قتيبة . عيون الأخبار . ج ١ ، ص ٢٩٧

(١٢٦) صالح أحمد العلى . المرجع السابق . ص ٢٤

(١٢٧) المقرى ، المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢٣٤

(١٢٨) ابن حيان . المقتبس . القسم الخاص بالحكم المستنصر ، تحقيق الحجى . ص ١٠٨

المستنصر على غالب خلعا قيمة منها خمسة وثلاثون مطرفا من الديباج المضلعة الملونة (١٢٩) .

الأقبيــة والجبــاب والدراريــع :

القبــاء لباس فارسى (١٣٠) شاع استخدامه فى العراق والحجاز (١٣١) ، وكــان يصنع من الديبــاج والسندس والخز والكتــان ، وكان يلبسه الجند فى الاندلس فى عصر الخلافة ، فقد ذكر ابن حيان أن فرقة من جند طليطلة قدموا الى قرطبة فى عهد الحكم المستنصر وقد لبسوا الأقبية البيض (١٣٢) ، وكان البربر فى المغرب والاندلس يقبلون على ارتداء الأقبية التى تنتهى من أعلى بغطاء للرأس والعنق ، وهو ما يعرف بالبرنس (١٣٣) .

والنساء فى الاندلس لا سيمــا الجوارى كن يؤثرن لبــاس البرنس ، وكــان الخليفة هشام أيــام حجر عليه المنصور بن أبى عامر وولداه المظفر عبد الملك وعبد الرحمن شنجول يخرج مع أهله للنزهة فى قصر أرجاء ناصح بقرطبة «على عادته يلبس برنسا كما يفعله الجوارى فلا يعرف منهن» (١٣٤) .

أما الجبــاب فكانت لبــاس الرجــال المفضل يلبسها الخواص والعوام على السواء ، وقد عرفها العرب قبــل الاسلام وفى عصر النبوة ، ومما حدث به أبو نعيم فى صحيح البخــارى أن النــبى صلى الله عليه وسلم لبس جبــة صوف فى الغزو (١٣٥) . وكان أهــل الاندلس يستطرفون الجباب فكان يلبسها الفقهــاء والقضاة وكبار رجال الدولة من الوزراء وأصحاب الخطط وأرباب الخدمات ، وقد نظم زرياب لأهل الاندلس أنواع الثيــاب التى تليق بكــل فصل من فصول السنة ففى الربيع رأى أن يلبسوا جباب الخز والملحم والمحرر والدراريع التى لا بطائن لها (١٣٦) ، وفى الشتاء كانوا يلبسون جباب الصوف وفراء الفنك وفى الصيف جبب الديباج (١٣٧) . ويذكر الخشنى أن سعيد بن سليمان الغــافقى

---

(١٢٩) نفس المصدر ، ص ١٢٦
(١٣٠) Dozy, Supplément, t. II, p. 315.
(١٣١) صالح أحمد العلى ، المرجع السابق ، ص ١٩
(١٣٢) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق د. الحجى ، ص ١١٨
(١٣٣) ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٧ ، ص ٣٢٨
(١٣٤) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٣ ، ص ٤٠ ، ٤٢
(١٣٥) الامام البخارى ، صحيح البخارى ، نشر وتحقيق ادارة الطباعة المنيرية ، بالقاهرة ، ج ٧ ، ص ٢٦٣ ، (باب لبس جبة الصوف فى الغزو) .
(١٣٦) المقرى ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٤
(١٣٧) ابن حيان ، المقتبس ، نشر وتحقيق د. الحجى ، ص ١٢٦

كان يلبس عندما تولى القضاء فى عهد الأمير عبد الرحمن الاوسط جبة صوف بيضاء (١٣٨) . وكان خالد بن هاشم عم الوزير هاشم بن عبد العزيز ، يلبس جبة ذهبية صحبته دهرا لا يبدلها حتى عرف بها (١٣٩) ، وكانت الجباب مما يهادى به ، فقد ذكر ابن حيان أن الحكم المستنصر خلع على طائفة كبيرة العدد من الجند أعدادا جمة من الجبب العبيدية والطرازية (١٤٠) كما كافأ قائده غالب الناصرى بأعداد كبيرة من الكسى الفاخرة أهمها عدة جبب من الديباج (١٤١) ، وأرسل اليه سنة ٣٦٢ عندما كان بالمغرب فاخر الكسوة الديباج والخز منها من الديباج المضلع الملون خمسون جبة والخز العبيدى الملون خمسون جبة والخز الطرازى الملون أيضا خمسون جبة ومن المطارف المفضلة الملونة مائة جبة (١٤٢) .

أما الدراعة (جمعها دراريع) فقد شاع استخدامها فى الاندلس ، وكان زرياب من حبب أهل الاندلس فى لبس الدراريع التى لا بطائن لها فى فصل الربيع (١٤٣) . وذكر المقرى أن من بين الخلع التى خلعها الحاجب جعفر بن عثمان المصحفى بأمر من الخليفة على الملك أردون دراعة منسوجة بالذهب وبرنس مثلها له لوزة مفرغة من خالص التبر مرصعة بالجوهر والياقوت (١٤٤) . وخلع عبد الرحمن الناصر على حميد بن يصل والقرشى السليمانى من بين خلع الوداع دراريع الديباج والخز (١٤٥) .

ووجدت فى مدينة الزهراء طبقة من الجند من الرماة الأحرار والمماليك يلبسون المدارع الملونة ويصطفون الى أول أبواب الأقباء وبأيديهم السلاح الشاك (١٤٦) .

لم تصل الينا نماذج من ألبسة الرجال فى الاندلس ، ولكن من الممكن تصور ما كانت عليه هذه الألبسة من خلال النقوش المحفورة فى علب العاج الاندلسية من عصر الخلافة وقد وفق د. السيد عبد العزيز سالم فى استنباط مادة طيبة

---

(١٣٨) الخشنى ، المصدر السابق ، ص ٢٦ وانظر أيضا ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق د. محمود على مكى ، ص ٥٢
(١٣٩) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق د. مكى ، ص ١٦٥
(١٤٠) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١١٨
(١٤١) نفس المصدر ، ص ١٢٦
(١٤٢) نفس المصدر ، ص ١٠٨
(١٤٣) المقرى ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٤
(١٤٤) المقرى ، نفس المصدر ، ج ١ ، ص ٣٦٩
(١٤٥) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ١ ، ص ٣١٩
(١٤٦) ابن حيان ، نشر الحجى ، ص ١٩٧

لأزياء الرجال سواء ممن يشتغلون فى الادارة الحكومية أو البلاط أو من البزاة والصيادين المقاتلين أو من رمــاة السهام أو حتى من طبقة المغنين والمطربين . فوصف سراويل الصيادين وصور الثياب العادية المستخدمة فى المجالس المختلفة وهى ثيــاب فضفاضة واسعة الأكمام أشبــه ما تكون بجببــاب الخز والأقبيــة والدراريع المشقوقة من الأمام (١٤٧) . ؟

د. سحر السيد عبد العزيز سالم

---

(١٤٧) السيد عبد العزيز سالم ، صور من المجتمع الاندلسى ، ص ٨٠

صورة مصر الجغرافية عند الفتح الاسلامى

كما صورها ابن عبد الحكم

حظيت جغرافية مصر التاريخية بكثير من الاهتمام ، فالى جانب ما ذكره الجغرافيون والمؤرخون القدماء ، من يونان ورومان ، فان الجغرافيين والرحالة العرب والمسلمين قد أسهموا بدورهم فى هذا الاهتمام ، وكذلك فعل المحدثون من الأوربيين ، وبخاصة من الفرنسيين والبريطانيين ، هذا بطبيعة الحال الى جانب ما أسهم به المصريون أنفسهم من كتابات عن مصر عبر العصور المختلفة .

ولعل «هيرودوت» كان من أوائل المؤرخين اليونان الذين كتبوا عن مصر فى القرن الخامس قبل الميلاد ، وان كانت معرفة اليونان بمصر تسبق ذلك بقرنين على الأقل ، وكان اهتمام اليونان بمصر منصبا على نهر النيل الذى جذب انتباههم لضخامته ووفرة مياهه بالمقارنة مع أنهار بلاد اليونان ، وامتد هذا الاهتمام الى الدلتا واستواء سطحها ، كما أن سر منابع النيل وفيضانه السنوى المنتظم شكلا اهتماما كبيرا لدى أولئك الجغرافيين (١) .

وفى العصر الحديث أسفرت الحملة الفرنسية على مصر فى جذب كثير من الاهتمام الى حضارة مصر وتاريخها ، وكذلك الى جغرافيتها ، واذا كان كتاب الحملة «وصف مصر» يشكل أكبر مصدر للمعلومات عن مصر ابان الحملة ، فان ذلك لم يكن سوى بداية استمرت تشكل اهتماما بمصر لدى الفرنسيين ، ولعل من أهم كتاباتهم عن جغرافية مصر التاريخية ما كتبه «أميلينو» عن جغرافية مصر فى العصر القبطى وكان ذلك فى عام ١٨٩٣ أى بعد قرابة قرن من رحيل الحملة الفرنسية (٢) .

---

(١) Ball, John, Egypt in the Classical Geographers, Cairo, Government Press, 1942, p. 8.

(٢) Amelineau, E., La Geographie de l'Egypte a L'Epoque Copte, Imprimerie Nationale, Paris, 1893.

واهتم من الجغرافيين المحدثين «وهيبة» بدراسة بعض جوانب جغرافية مصر التاريخية ، فى عمل متميز برغم صغر حجمه (٣) .

أما العمل الموسوعى الكبير الذى قدمه «جمال حمدان» ، عن «شخصية مصر» فقد رسم بعض أبعاد صورة جغرافية مصر التاريخية عبر العصور ، واعتمد على جهود واسهامات المؤرخين والجغرافيين والرحالة ، غير أن اهتمامه الاكبر كان بجغرافية مصر المعاصرة ، ومع ذلك فقد اعتمد على كتابات المقريزى وعمر طوسون وابن عبد الحكم وغيرهم فى رسم جزء من صورة مصر الاسلامية ، فهو مثلا يذكر ذلك عند الحديث عن فروع الدلتا القديمة عند كل من هيرودوت واسترابون وبطلميوس ، ثم ينقل عن ابن عبد الحكم حديثه عن بعض فروع الدلتا ، مشيرا الى أن الصورة فى العصر العربى لم تزل غامضة برغم كثرة الروايات وأن السبب فى ذلك هو شدة تضارب هذه الروايات مع عدم وضوحها غالبا ، ثم يحيل الى دراسة «عمر طوسون» الذى جمع مختلف الروايات وحققها بالنسبة لفروع الدلتا (٣) .

كما يشير «حمدان» الى ابن عبد الحكم فى فقرات أخرى يتناول فيها بعض جوانب الجغرافيا البشرية لمصر عند فتح العرب لها ، وخاصة فيما يتعلق بالسكان وأثر الهجرات العربية الوافدة الى مصر فى عملية التعريب (٤) .

ولما كان «ابن عبد الحكم» يمثل واحدا من أقدم المصادر العربية عن فتح مصر ، ان لم يكن أقدمها جميعها ، فان رسم صورة مصر الجغرافية من خلال كتابه يتطلب قدرا من الاهتمام ، نظرا لأن معظم الذين أتوا بعده نقلوا عنه ، وكان النقل حرفيا فى بعض الاحيان . وكما جاء فى مادة «ابن عبد الحكم» فى دائرة المعارف الاسلامية ، فان ممن نقلوا عنه من الجغرافيين العرب والمسلمين كل من الكندى (المتوفى عام ٣٥٠ هـ) وابن زولاق (المتوفى ٣٥٧ هـ) والقضاعى (المتوفى ٤٥٤ هـ) وابن دقماق (المتوفى عام ٨٠٩ هـ) والمقريزى (المتوفى عام ٨٤٥ هـ) وأبو المحاسن (المتوفى ٨٧٤ هـ) والسيوطى (المتوفى عام ٩١٠ هـ) ثم ابن اياس (المتوفى عام ٩٣٠ هـ) وكان بعضهم «عالة عليه ، يأخذون عنه من غير نقد أو تعليق» (٥) .

ولعله مما يثير الاهتمام ، ويعطى لابن عبد الحكم أهمية كبيرة فى دراسة مصر من خلال كتابه أن نقارن بين ما كتبه عن فتح مصر ، وما كتبه معاصروه ، فقد كان

---

(٣) عبد الفتاح محمد وهيبة ، دراسات فى جغرافية مصر التاريخية ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية ، ١٩٦٢ .

(٤) جمال حمدان ، شخصية مصر ، دراسة فى عبقرية المكان ، الجزء الاول ، ص ٢٠١ .

(٥) جمال حمدان ، شخصية مصر ، دراسة فى عبقرية المكان ، الجزء الثانى ، ص ٢٩٩ و صص ٩١٥ – ٩١٦ .

معاصرا البلاذرى والطبرى ، أما البلاذرى فقد ولد ونشأ فى بغداد ، ولم يتعد ما كتبه عن مصر وفتحها عشرة صفحات من كتــابه عن «فتوح البلدان» (٦) وأما الطبرى فقد ولد فى آمل بطبرستان ، ولم يشغل فتح مصر سوى ما يقرب من أربع صفحات من كتابه «تاريخ الأمم والملوك» (٧) .

ابن عبد الحكم وكتــابه

هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم بن أعين ، ويكنى بأبى القاسم كما يضيف الى اسمه أيضا القرشى المصرى . وقد ولــد بالفسطاط فى عــام ١٨٧ هـ وتوفى بهــا فى عام ٢٥٧ هـ (٨٧١ م) . وهو ينحدر من أسرة مصرية ذات أصول عربية ، ولهذا فان حديثه عن فتح مصر يكتسب قيمة كبيرة لأنه أول مصرى كتب عن الفتح ، كما أن الفاصل الزمنى بين تسجيلــه للفتح وحدوث الفتح لــم يكن طويلا ، هذا الى جانب أنــه اعتمد على كثير من الروايات وقــارن بينها ، ويرى محقق الكتــاب الذى نشره كاملا لأول مرة ، وهو «تشارلس تورى» ، أن بعض مصادر كتابه كانت شفهية ، وأنه نقى كثيرا من تلك الروايات ، ولكنه اعتمد الى جانب ذلك على مصادر مكتوبة شكلت قدرا كبيرا من المادة التى جاءت فى كتابه . ويرجح أنه أملى كتابه وراجعه مراجعة دقيقة ، وكان يوثق مادته اما بالاسناد الى أشخاص الرواة الذين سمع عنهم ، أو بالاحالة الى بعض الكتابات التى قرأها وخاصة لكل من يحيى بن عبد الله بن بكير والواقدى (٨) .

وأما كتــابه فهو يحمل فى اصداره المنشور اسم «فتوح مصر وأخبــارها» ، والكتاب يقع فى سبعة أبواب يخصص أولها (صص ١ – ٤٤) فى معظمه لأحوال مصر الجغرافية والتاريخية قبــل الفتح الاسلامى ، والجزء الثــانى عن الفتح الاسلامى (صص ٤٥ – ٩٠) والجزء الثــالث عن الخطط أو جغرافيــة مصر فى معظمه (ص ٩١ – ١٣٩) . والجزء الرابع عن العمران وهو يكمل جغرافية مصر

---

(٦) البلاذرى ، أبو الحسن أحمد بن يحيى فتوح البلدان ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٣ صص ٢١٤ – ٢٢٥ .

(٧) الطبرى أبو جعفر محمد بن جرير ، تــاريخ الطبرى أو تــاريخ الأمم والملوك ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٨ ، الجزء الثانى ، صص ٥١٢ – ٥١٦ .

(٨) ابن عبد الحكم ، أبو القــاسم عبد الرحمن بن عبد الله ، فتوح مصر وأخبــارها ، نسخة مصورةعن طبعة جامعة ييل ، نشرتها مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ١٩٩١ ، والنسخة الاصلية بياناتها :
Ibn 'Abd Al-Hakam, The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain, known as the Futuh Misr, eedited byCharles C. Torrey, Yale Oriental Series, Researches III,

وأرقام الصفحات الواردة فى المقال عن نسخة المصورة .

(صص ١٣٩ – ١٩١) والقسم الخامس عن فتح شمال افريقيا والاندلس (صص ١٩٢ – ٢٢٥) والقسم السادس عن قضاة مصر (صص ٢٢٦ – ٢٤٧) أما القسم الاخير فهو عن الاحاديث التى رواها الصحابة الذين وفـدوا الى مصر (صص ٢٤٨ – ٣١٩) .

أما جوانب صورة مصر الجغرافية كما رسمها ابن عبد الحكم ، فهى كما يلى :

أولا : جيش الفتح وطريقه

يكتسب تحديد عدد أفراد جيش الفتح الاسلامى لمصر ، والطريقة التى سلكها هذا الجيش أهمية خاصة فى جغرافية مصر البشرية ، فعدد أفراد هذا الجيش يلقى الضوء على العنصر البشرى الذى دخل مصر فاتحا ، والذى كان فى أساسه من الذكور البالغين ، والذين استقر بعضهم بمصر ، وفى فترة لاحقـة أرسلوا فى طلب عائلاتهم أو تزوجوا بمصريات وأدى ذلك على المدى البعيد الى تعريب مصر ثم عروبتها ، وأما الطريق الذى سلكه الجيش فتشكل أحد عناصر جغرافية النقل فى اطار العصر الذى حدث فيه الفتح .

أما عدد أفراد جيش الفتح فيخبرنـا ابن عبد الحكم ، أن القوة الاولى التى خرجت لفتح مصر كانت اما ٣٥٠٠ واما ٤٠٠٠ من المقاتلين الذكور ، وهو عدد صغير جدا لجيش يريد فتح مصر التى كان يسكنها عدة ملايين كما سترى ، والتى كانت قاعدة لامبراطورية واسعة تحت حكم البيزنطيين أو الرومـان ، ولهذا لم يكن غريبا أن هذا الجيش استغرق شهرا بين العريش وبلبيس ، وعندما وصل الجيش الى أم دنين (قرب محطة سكك حديد القاهرة الحالية (٩) ، قوبل بقتـال شديد فطلب قائد الفتح عمرو بن العاص مددا من الخليفة عمر بن الخطاب الذى أمده بأربعة آلاف وبذلك وصل عدد جنود الفتح الى ثمانية آلاف ، غير أن حرص ابن عبد الحكم على الدقة جعله يروى أن عدة الجيش وصلت الى اثنى عشر ألفـا (صص ٥٦ – ٦١) . ويبدو أن رقم ١٢,٠٠٠ هو الأقرب الى الدقـة للجيش بعد اكتمال عدده حيث يذكر ابن عبد الحكم أن «هرقل» ملك الروم أرسل الى «المقوقس» موبخا اياه لأن عدد جنوده أكثر من مائة ألف ولا يستطيعون هزيمة اثنى عشر ألفـا من العرب (ص ٧١) وكان الخليفة يعتـبر أن بعض الجنود الذين أرسلهم يساوى الفرد منهم ألف محارب (الزبير بن العوام ، المقداد بن عمرو ، عبادة بن الصامت ومسلمة بن مخلد) . فلمـا استبطأ الخليفة اتمـام الفتح لأن حصار

---

(٩) محمد رمزى ، القاموس الجغرافى للبلاد المصرية ، ٥ أجزاء ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، والكتاب من قسمين الاول منهما عن البلاد المندرسة .

الاسكندرية استمر شهورا أرسل الى عمرو بن العاص متسائلا عن السبب فى هذا التأخير فى اتمام الفتح ، وكيف أن الفترة استطالت فى رأيه لعامين ، ويفسر ذلك بأن رجـاله قد طرأ عليهم تحول يقصد به أنهم شغلوا بما فى مصر ومن فيهـا ، ويقول «وما ذلك الا لما أحدثتم وأحببتم من الدنيـا ما أحب عدوكم ، وكنت قد وجهت اليك أربعة نفر وأعلمتك أن الرجل منهم مقام ألف رجل على ما كنت أعرف ، الا أن يكون غيرهم ما غير غيرهم » . (ص ٧٩) . هذا وقد فتحت الاسكندرية مرتين كـان الاول منهما فى عـام ٢٢ للهجرة وكان الثانى فى عـام ٢٥ للهجرة (ص ١٧٨) وذلك لقيام ثورة بين سكانها وخاصة من الرومان ضد جيش الفتح الاسلامى ، ولأن حصونها كانت قوية ، حتى أصدر عمرو أمره بهدم أسوارها بعد أن حوصرت أربعة عشر شهرا مات فى أثنائها هرقل (ص ٨٠) .

ثانيـا : الادارة والخراج

كانت ادارة مصر شيئا جديدا على العرب الفاتحين ، وكان تنظيم ادارة هذه الدولة الجديدة التى دخلت فى اطار الخلافة الاسلامية أمرا ليس بالهين ، فمصر ذات كثافة سكانية مرتفعة ، والمسلمون فى جيش الفتح أقليـة ، وكان الروم لا يزالون يقاومون ولم يستسلموا بسهولة لضياع هذه الارض الخصبة من أيديهم ، وقد تطلب ذلك تنظيما دقيقا للغاية فى معرفة الفاتحين بالارض المفتوحة وتقدير عدد سكانها وتنظيم جباية الخراج منهم .

ولعله مما يثير العجب والتساؤل اليوم أن ننظر فى الارقام التى أوردها ابن عبد الحكم عن تقدير عدد سكان مصر من البالغين الذين فرضت عليهم الجزية ، فبعد اتمام الفتح حدث صلح تعـاقدى بين عمرو بن العاص والمقوقس نظم هذا الأمر ، وحسب رواية ابن عبد الحكم : «فاجتمعوا على عهـد بينهم واصطلحوا على أن يفرض على جميـع من بمصر – أعلاها وأسفلها – من القبط دينـاران ديناران عن كل نفس ، شريفهم ووضيعهم من بلغ الحلم منهم ، ليس على الشيخ الفانى ولا على الصغير الذى لـم يبلغ الحلم ولا النساء شىء ، وأحصوا عدد القبط يومئذ خاصة من بلـغ منهم الجزية وفرض عليه الديناران ، رفـع ذلك عرفاؤهم بالأيمـان المؤكدة ، فكـان جميع من أحصى يومئـذ بمصر ، أعلاهـا وأسفلها ، من جميع القبط ، فيما أحصوا وكتبوا ورفعوا أكثر من ستة الآف ألف نفس ، فكانت فريضتهم يومئذ اثنى عشر ألف ألف دينار فى كل سنة» (ص ٧٠) .

غير أن ابن عبد الحكم ما يلبث أن يورد رواية أخرى تصل بالعدد الذى «راهق الحلم الى ما فوق ذلك ليس فيهم امرأة ولا شيخ ولا صبى» تصل بهذا العدد الى «ثمانية ألف ألف» . (ص ٧٠ و ص ٨٧) .

وتحليل الارقـام السابقة يثير عددا من الملاحظات ، فـاذا كانت الجزية قد فرضت على الذكور البـالغين دون الاطفال والمسنين من الذكور ودون النساء جميعا ، وأن عدد أولئك كان يصل الى ما بين ستة الى ثمانية ملايين نسمة ، فان هذا يعنى أن هذا العدد يمثل – تقريبا – السكان فى فئة العمر (١٥ ـ ٦٤ عاما) والذى يشكل بالنسبة لجملة السكان ما لا يتعدى ٢٦٪ ، وباتخاذ الرقم المتوسط للرقمين الواردين عند ابن الحكم وهو سبعة ملايين نسمة ، فـان معنى ذلك أن سكان مصر كانوا عند الفتح العربى فى حدود ٢٦,٩ مليون نسمة وهو رقم بالغ الضخامة يتعدى جملة عدد سكان مصر فى تعداد ١٩٦٠ والأمر بذلك فى حاجة الى دراسات عديدة ومتأنية .

ويستدعى الاهتمـام أيضا فيما يتعلق بأحوال السكان فى مصر ابـان الفتح العربى ، أن العرب قـاموا باستحداث نوع من التسجيـل للواقعات الحيوية ، ويرجع ذلك الى فترة حكم معاوية بن أبى سفيان ، حيث يذكر ابن عبد الحكم فى رواية يسندها الى رواتها «كان معاوية بن أبى سفيان قد جعل على كل قبيلة من قبائل العرب رجلا ، فكان على المعافر رجل يقال له الحسن يصبح كل يوم فيدور على المجالس فيقول : هل ولد الليلة فيكم مولود ؟ وهو نزل بكم نازل ؟ . فيقال ولد لفلان غلام ولفلان جارية فيقول سموهم فيكتب ، ويقال نزل بها رجل من أهل اليمن بعياله فيسمونه وعياله فاذا فرغ من القبائل كلها أتى الديوان» (ص ١٠٢).

وهذا يعنى فى لغـة اليوم أن الديوان كان يسجل المواليد والوفيات والهجرة بالنسبة للعرب ، وان كان النص لم يشر الى المصريين ، غير أن ثمة اشارة وردت فى الكتاب الى ملاحظة لعمرو بن العاص عن ارتفاع معدلات المواليد بين السكان ، حيث أنه ينهى عن كثرة العيال . فانها احدى الخصال التى تدعو الى النصب بعد الراحة والى الضيق بعد السعة والى المذلة بعد العزة (ص ١٤٠) .

ولنا أن نتصور أن الخطاب هنا كان للمسلمين ، ولـما كان المصريون الذين دخلوا فى الاسلام فى عهد عمرو لا يمثلون سوى قلة يصعب تصور أن يكون الحديث موجها اليهم ، فان هذا يمكن أن يعنى أن الجنود قد بدأ بعضهم يستقر بمصر ويستقـدم أهله أو يتزوج من احدى المصريـات ، ومرة أخرى ، فان الامر كله يحتاج الى مزيد من الدراسة المتأنية .

أما عن تنظيم الخراج . فكان يتطلب حصرا بالمراكز العمرانية وسكـانها ، ويحدثنا ابن عبد الحكم عن تعذر ذلك الامر فيقول :

«لمـا ولى ابن رفاعة مصر خرج ليحصى عدة أهلها وينظر فى تعديل الخراج عليهم ، فأقـام فى ذلك ستة أشهر بالصعيد حتى بلغ أسوان ومعه جمـاعة من الأعوان والكتـاب يكفونه ذلك بجد وتشمير ، وثلاثـة أشهر بأسفـل الارض ، فأحصى من القرى أكثر من عشرة آلاف قرية ، فلم يحص فيها فى أصغر قرية منها

أقل من خمسمائة جمجمة من الرجال الذين يفرض عليهم الجزية» (ص ١٥٦) . ومرة أخرى فان الامر غريب حقـا ، فعندما أجرى «جومار» أحد علماء الحملة الفرنسية دراسته على سكان مصر ، ذكر أن عدد القرى المصرية يصل الى ٣٦٠٠ قرية ، ووجد طبقا لاتخاذه لاقليم المنيا كحالة وسط لمصر أن متوسط عدد سكان القريـة الواحدة هو ٥٨٤ نسمـة (١٠) مع ملاحظة أن الارقـام التى أوردها «جومار» لعدد القرى تمثل حوالى ثلث العدد الذى ذكره «ابن عبد الحكم» قبل اثنى عشر قرنا من الحملة الفرنسية ، كما أن عدد سكان القرية عند «جومار» يشمل سكانها من فئات العمر المختلفة على حين لا يمثل الرقم الذى يذكره ابن عبد الحكم سوى البالغين من الرجال فقط .

ولتقدير أهمية خراج مصر ومدى غنى مواردها ، يذكر ابن عبد الحكم عددا من النصوص ، التى يمثل بعضها رسائل متبادلة بين الخليفة عمر بن الخطاب وعامله على مصر عمرو بن العاص ، ومن تلك الرسائل ما يتصل بمدى ثقة عمر فى عامله وذلك حين رأى أن الخراج الذى وصله من مصر أقل مما ينتظر فكتب الى عمرو قائلا :

ان مصر «أرض واسعة عريضة رفيعة قد أعطى الله أهلها عددا وجلدا وقوة فى بر وفى بحر ، وانها قد عالجتها الفراعنة وعملوا فيها عملا محكمـا مع شدة عتوهم وكفرهم ، فعجبت من ذلك ، وأعجب مما عجبت أنها لا تؤدى نصف ما كانت تؤديه من الخراج قبل ذلك على غير قحوط ولا جدوب ، (١٥٨) ثم يستطرد متهما عمرو بأنه اما يغتال الخراج لنفسه أو أن عماله يفعلون ذلك ، وأن أولئك العمال يديرون الاعمال بحيث لا يدرى بها عمرو ، أو أنه يعلم ذلك وهذا يستدعى النظر فى بقائه ، غير أن عمرو يشرح له الامر ، ويرسل اليه رسالة يورد ابن عبد الحكم نصهـا وهو «بسم الله الرحمن الرحيم ، لعبد الله عمر أمير المؤمنين من عمرو بن العاص ، سلام عليك ، فانى أحمد اليك الله الذى لا اله الا هو ، أما بعد ، فقد بلغنى كتاب أمير المؤمنين فى الذى أستبطأنى فيه من الخراج والذى ذكر فيها عمل الفراعنة قبـلى واعجابه من خراجها على أيديهم ونقص ذلك منها منذ كـان الاسلام ، ولعمرى للخراج يومئذ أوفر وأكثر والارض أعمر ، لأنهم كـانوا على كفرهم وعتوهم أرغب فى عمارة أرضهم منا منذ كان الاسلام» (ص ١٥٩) .

وتبدو أهمية مصر فى استمرار المكاتبات ، ومحاولات عمرو فى التبرير وتفسير سبب انخفاض كمية الخراج التى ترسل ، لكن الخليفة يشتد على عامله فيكتب له

---

(١٠) Jomard, E., Memoire sur la Population Comparee de l'Egypt Ancienne et Moderne, dans, Descrepion de l'Egypt, Paris, 1829. Tome IX, vol. II, pp. 96-100.

«أما بعد ، فقد عجبت من كثرة كتبى اليك فى ابطائك بالخراج وكتابك الى ببنيات الطرق ، وقد علمت أنى لست أرضى منك الا بالحق البين ، ولم أقدمك الى مصر أجعلها لك طعمة ولا لقومك ، ولكنى وجهتك لما رجوت من توفيرك الخراج وحسن سياستك ، فاذا أتاك كتابى هذا ، فاحمل الخراج فانما هو فىء المسلمين ، وعندى من قد تعلم قوم محصورون ، والسلام» (ص ١٦٠) .

ولا يكتفى ابن عبد الحكم بأن يثبت المكاتبات ، ولكنه يستخدم لغة الارقام ، فيذكر أن خراج مصر كان يصل الى ١٢ مليون دينار وهو الرقم الذى اشتكى الخليفة من ضآلته ، نظرا لان ذلك كان يصل فى أيام المقوقس قبل الفتح الى ٢٦ مليون دينار ، وحين تولى عبد الله بن سعد بن عمرو ، فى عهد خلافة عثمان كان مقدار جباية الخراج يصل الى ١٤ مليون دينار (ص ١٦٠ أيضا) .

وقد اقتضى تباين مقدار الخراج الذى يصل الى دار الخلافة فى المدينة أن يسعى الخليفة لمعرفة أسباب التناقص الذى حدث ، وأن يسأل أهل الخبرة والمعرفة ، فقد طلب الخليفة عمر بن الخطاب من عامله عمرو أن يسأل المقوقس عن سبب انخفاض الايراد ، «وعن عمارة مصر وخرابها» أو بمعنى آخر عن ثراء مصر وزيادة دخلها فى بعض الأعوام وانخفاضه فى أعوام أخرى ، ويشكل ذلك أحد أوجه الادارة الرشيدة التى مارستها الخلافة الراشدة ، وكانت اجابة المقوقس أن ذلك يأتى من خمسة وجوه «أن يستخرج خراجها فى ابان واحد عند فراغ أهلها من زروعهم ، ويرفع خراجها فى ابان واحد عند فراغ أهلها من عصر كرومهم ، وتحفر فى كل سنة خلجانها وتسد ترعها وجسورها ولا يقبل محل أهلها يريد البغى ، فاذا فعل هذا عمرت وان عمل بخلافة خربت» . وسأل الخليفة بعض أهل مصر من القبط عن سبب زيادة خراج مصر قبل الاسلام عنه بعد الاسلام ، وكانت اجابة المصرى «يا أمير المؤمنين ، كان لا يؤخذ منها شىء الا بعد عمارتها ، وعمالك لا ينظر الى العمارة ، وانما يأخذ ما ظهر له كأنه لا يريدها الا لعام واحد» (ص ١٦١) .

ويوضح ما سبق أن حسن الادارة يمكن أن يجعل اقتصاد مصر مزدهرا ، أما سوء الادارة والمبالغة فى تقدير الخراج أو الضرائب بلغة العصر ، فيمكن أن يؤدى الى أهمال الزراعة اذا كان الفلاح لا يشعر بأن العائد يتناسب مع الجهد الذى بذله ، كما أن الامر يتطلب تحسين أحوال الرى والصرف ، والعدل فى تقدير التبعات التى هى قسمة بين الحاكم والمحكوم .

ثالثا : صورة العمران

رأينا أن عدد سكان مصر وعدد القرى وأحجامها طبقا لرواية ابن عبد الحكم تعطى صورة مزدهرة للعمران المصرى ، كما أن غنى مصر ووفرة انتاجها شكلت

عنصر أمن لسد حاجة قاعدة الدولة الاسلامية فى الحجاز وكفت سكــان كل من مكة والمدينة شر المجاعة والقحط ، واذا كــان العرب المسلمون الذين وفدوا من شبه الجزيرة العربية ، سكان خيام وأهل بادية فلابد أن مصر قد بهرتهم كثيرا ، وأن عمران مصر وزراعتها قد جعلتهم يعيدون التفكير فى نمط حياتهم وأسلوب معيشتهم ، ولذلك فليس غريبا أن نجدهم يسهمون فى البناء والعمران ويضيفون الى معالم جغرافية مصر البشرية .

وسنعرض للعمران فى كـل من الفسطاط والاسكندرية ابان الفتح وما أنشأه المسلمون فيها ، ثم نذكر بعض مراكز العمران التى وردت عند ابن عبد الحكم .

١ – الفسطــاط

يخبرنا ابن عبد الحكم أنها سميت الفسطاط لأن عمرو بن العاص حين أراد نزع فسطاطه – خيمته – متوجها الى الاسكندرية لقتال من بها من الروم ، وجد أن بعض طيور اليمام قد فرخت بها ، فترك خيمته أو فسطاطه وأوصى به صاحب القصر – حصن بابليــون – وبنى بعـد ذلك فى الموضع نفسه دارا صغيرة فى الموضع الذى عرف بدار الحصا ، ثـم بنى مسجده فى منطقــة كانت تحيط بها الحدائق ، والأعناب ، وأنه أنشأ مسجده طبقا لأسلوب هندسى فى العمارة – لعله تعلمه من المصريين – حيث نصب حبالا فى الموضع ليكون البنــاء مستقيما كما أرسل الى الخليفة عمر بن الخطاب مخبرا اياه أنه قد اختط له دارا عند المسجد ، غير أن الخليفة رفض هذا العرض نظرا لاقامته بالحجاز أمر عمرو بأن يجعل مكان تلك الدار سوقــا للمسلمين ، وكانت فى المنطقــة بركة نسبت اليها السوق فعرفت بسوق البركة وكان يباع فيها الرقيق وكانت البركة تعرف ببركة الرقيق .

وقد بنى عمرو لنفسه دارين متجــاورتين الى جوار مسجده ، وبنى حمــاما صغيرا ، وأطلق عليه حمام الفأر لصغره بالقيــاس الى الحمامات الكثيرة التى كانت تقوم فى الفسطاط (صص ٩١ – ٩٦) . كما بنى الكثيرون دورا لهم ، فقد بنى عبد الله بن عمرو بن العــاص لنفسه دارا كبيرة بنيت على تربيع الكعبــة ، وتبعه كثير من القرشيين والانصار ومن قبائل أسلم وغفار وجهينة ، كما اختط وردان مولى عمرو لنفسه قصرا ، كما بنى سعد بن عبادة لنفسه دارا سميت دار الفلفــل وكانت توجد دور أخرى تحمل أسماء مثــل دار الزلابية ، ودار الفندق وكانت لسعد بن أبى وقاص ، ودار المغازل ، وكانت الأزقة تحمل أسماء منهــا زقاق القنــاديل الذى كان يعرف أيضا بزقاق الأشراف لأن دار عمرو كانت تقع على طرفه .

كما كان بالفسطاط كثير من الأسواق والحمامات والقصور والمساجد ، وكانت واجهة بعض الدور مبنية من الحجارة ، وقــد نسب ابن عبد الحكم هذه الدور

لأصحابهـا الذين اختطوها فيما يظهر وفقـا لنموذج أو رسم هندسى معمارى تعلموه من المصريين ، ولعـل قصة الدار التى بنـاها «خارجة بن حذافة» وكان صاحب الشرطة تستحق الذكر هنا فقد كان أول من بنى لنفسه غرفة - أى طابقا علويا - فبلغ ذلك الامر الخليفة الذى كتب الى عامله عمرو بن العاص ، «سلام ، أما بعد فقد بلغنى أن خارجة بن حذافة بنى غرفة ، ولقد أراد أن يطلع على عورات جيرانه ، فاذا أتاك كتابى هذا فاهدمها ان شاء الله والسلام» . ويبدو أن جيران خارجة قد اشتكوه ، ولم ينفذ عامل الخليفة الأمر بلا روية ، ولكنه نصب سريرا وجعل رجلا متوسط الطول يقف عليه لينظر ماذا يرى ، ولما لم ير الرجل شيئـا أبقى على الدار والغرفة (صص ١٠٤ - ١٠٧) .

والى جانب مسجد عمرو بن العـاص ، تعددت المساجد فى الفسطـاط ومنها مسجد ابن عوف ومسجد العيثم ومسجد مهرة ومسجد وردان ومسجد عبد الله ومسجد العتقاء ومسجد المنارة ومسجد الزمام ، وغير ذلك كثير ، وان دل ذلك على شىء فانما يـدل على اتساع عمران الفسطاط ، وخاصة لوفود هجرات من شبه الجزيرة ، وكان بعض هذه الهجرات يشكل هجرات مخططة ، مثل هجرة قضاعة ، فقد وفد ثلث قضاعة وهم بطون بلى الى مصر حين قرر عمر بن الخطاب أن يسير ثلث قضاعة الى مصر ، ولاشك فى أن وفود مثـل هذه الهجرات العربية أدى الى اختلاط بالمصريين وتوسع فى الخدمات التى تؤدى للمسلمين - وللسكان عامة - من مساجد وأسواق وتطلب ذلك اتساع العمران ، فقد «اختطت بنو وائل فى مهب الشمال ، ثم مضوا بخطتهم شارعين على النيل .. ثم انحطت طائفة من لخم خلف وائل وشرعوا فى النيل ، ثم مشوا ينازعون بحصب وهم فى جبل حتى برزوا الىأرض الحرث والزرع ، وكان بين القبائل فضاء من القبيل الى القبيل ، فلما مدت الأمداد فى زمن عثمان بن عفان وما بعد ذلك وكثر الناس وسع كل قوم لبنى أبيهم حتى كثر البنيان والتأم» (ص ١٢٨) ، وهذا يدل على أن العرب بعد أن كانوا يقيمون مساكنهم بعيدا عن النهر ما لبثوا أن اقتربوا منه ، بل انهم بعد ذلك أصبحوا يبنون على الارض الزراعية أو بجوارها .

٢ - الجيـزة :

نشأت الجيزة كمحلـة عمرانية توءم للفسطاط ، ويذكر ابن عبـد الحكم أن همدان ومن والاها استحبت النزول بالجيزة ، وكان ممن والاهم من رهطهم يافع وقد بنى لهم عمرو بن العاص حصنا استغرق بناؤه عامى ٢٠ و ٢١ هـ . كما نزل بها بعض الفرس والروم ، وكان من الروم بنو ينة وبنو الأزرق وبنو روبيل ، وقد نزل كـل من الفرس والروم فى نواح خاصة بهم مخافة غدر العرب بهم ، وليس ذلك بالامر الغريب فى أن تنزل كـل جماعة عرقية فى حى خاص بهم من أحيـاء

الجيزة كما كثرت فى الجيزة الحوانيت والقيساريات كما بنيت بها القصور أيضا .
ولم يكن سكن المسلمين بالجيزة ، حيث يفصل النيل بينها وبين الفسطاط ، أمرا يقبله المسلمون ، بـل ان الخليفة أرسل الى عامله عمرو بن العاص يسأله كيف رضى أن يفرق أصحابه ، وأن ذلك لم يكن ينبغى له أن يرضاه ، أو كما جاء فى عبارة عمر بن الخطاب «كيف رضيت أن تفرق عنك أصحابك ، لم يكن ينبغى لك أن ترضى لأحد من أصحابك أن يكون بينك وبينهم بحر لا تدرى ما يفجأهم ، فلعلك لا تقدر على غياثهم حتى ينزل بهم ما تكره ، فاجمعهم اليك ، فان أبوا عليك وأعجبهم موضعهم فابن عليهم من فىء المسلمين حصنا (ص ١٢٨) . غير أن من سكن الجيزة من المسلمين من همدان ورافـع أبوا أن يتركوا موضعهم ، وكان ذلك بداية عمران الجيزة .

٣ — الاسكنـدرية :

كانت الاسكندرية عاصمة البيزنطيين حين وفد المسلمون لفتح مصر ، وكانت واحدة من أعظم مدن الدنيا وأكبرها أثرا فى ثقافة العالم وحضارته ، فقد كانت عاصمة العالم الهلنستى بلا منازع ، لذلك لم يكن غريبا أن تكون محصنة وذات معالم حضارية رائعة بهرت العرب ، وقد كتب عنها عمرو بن العاص الى الخليفة يصفها فقـال «أما بعد فانى فتحت مدينة لا أصف ما فيها ، غير أنى أصبت منها أربعة آلاف منية بأربعة آلاف حمام ، وأربعين ألف يهودى عليهم الجزية وأربعمائة ملهى للملوك» . ويستكمل ابن عبد الحكم الوصف ذاكرا بأن الاسكندرية كان بها حين فتحها عمرو بن العاص اثنا عشر ألف بقال يبيعون البقل الأخضر ، وكان بها من اليهود ٧٠,٠٠٠ يهودى (وهو يزيد عما ذكره عمرو فى رسالته) ، وكان عدد الروم بالاسكندرية ٢٠,٠٠٠ من الرجال ، غير أن معظمهم غادر الاسكندرية بعد الفتح ، سواء من اليهود أو الروم حاملين معهم ما استطاعوا من المال والمتاع والأهل ، وأن من بقى من الأسرى ممن بلـغ الخراج فأحصى يومئذ ٦٠٠,٠٠٠ سوى النساء والصبيان (ص ٨٢) . وهذه الارقام عن سكان الاسكندرية تثير هى الاخرى كثيرا من التساؤل وتتطلب قدرا أكبر من التحقيق .

وقد كان سور الاسكندرية وحصونها سببـا فى طول حصار المسلمين لهـا ، «فحلف عمرو بن العاص لئن أظهره الله عليهم ليهدمن سورها حتى تكون مثـل بيت الزانية تؤتى من كل مكان» (ص ١٧٥) .

وقـد بنى المسلمون لأنفسهم دورا فى الاسكندرية بعد ذلك ، مثـل الزبير بن العوام وعبادة بن الصامت ، كما بنى عمرو بن العاص بها مسجدا أطلق عليه مسجد الرحمة .

٤ - الـريف :

يحدثنا ابن عبد الحكم عن بعض أقاليم مصر فى الدلتا والصعيد ، وكيف أنها كانت مرابع الجند التى يقضون بها وقت الربيـع ، ويذكر من ذلك قرى منوف ودسبنس (سندبيس الحالية) واهنـاس وطما ومنف ووسيم (أوسيم الحالية) ، وكان آل عمرو بن العاص وآل عبد الله بن سعد يأخذون مرابعهم فى منف وأوسيم، وكانت هديل تفعل ذلك من بوصير وبنا (بمركز ميت غمر حاليا) وكانت عدوان تأخذ من بوصير ومنوف وسندبيس وأتريب ، وكانت بلى تأخذ من منف وطرابية (بمراكز فاقوس) وكانت فهم تأخذ من أتريب وعين شمس ومنوف ، وكانت مهرة تأخذ من تتا وتمى (بمركز ميت غمر) وكانت الصدف تأخذ من الفيوم وطرابية وقربيط (هربيط بمركز كفر صقر) ، وكانت حضرموت تأخذ من ببا وعين شمس وأتريب وكانت مراد تـأخذ من منف والفيوم ومعهم عبس ، وكانت حمير تأخذ من اهناس وكانت خولان تأخذ فى اهنـاس والبهنسا وكانت القيس وآل وعلـه يأخذون من سفط من بوصير وآل أبرهة يأخذون من منف وكل من بسطة وقربيط وطرابية وأتريب وسخا ومنوف ، وكانت طائفة من تجيب ومراد يأخذون باليدقون (باقور الحالية بأسيوط ؟) وأقامت مدلج بخربتا (فى كوم حمادة) فاتخذوها منزلا (١٤١ - ١٤٢) . ومعنى ذلك أن معظم أجزاء مصر السفلى ومصر الوسطى كانت تمثل منتزهات ومرابع للجند ، ولاشك فى أن بعضهم قد استقر بها فيما بعد وأسهم ذلك فى مزيد من التعريب ونشر الاسلام فى مصر كلها تدريجيا .

رابعـا : خليج أمير المـؤمنين

يمثل حفر خليج أمير المؤمنين أحد الانجازات الهـامة والتى أحدثت تغيـيرا كبيرا فى العلاقات المكـانية بين مصر وقاعدة الخلافة الراشدة فى شبه الجزيرة العربية ، وعلى الرغم من أن فكرة القنـاة قديمة وترجع الى سنوسرت الثـالث (١٨٨٧ - ١٨٤٩ ق. م) ثم دارا الاول (٥٢١ - ٤٨٥ ق. م) وبطلميوس الثانى (٢٨٥ - ٢٤٦ ق. م) . والامبراطور تراجان (٩٦ - ١١٧ م) الا أن هذه القنوات كانت تتعرض للاطماء والردم بسبب الاهمال وعدم تطهير المجرى بصفة مستمرة، وهو ما تعرضت له القناة التى حفرها عمرو بن العاص بعد ذلك أيضا وسميت خليج أمير المؤمنين ، ولم يحدث تطور جذرى فى الوصل بين البحرين المتوسط والأحمر الا حين شقت قنـاة مباشرة تصل بينهما دون المرور بجزء من مجرى النيل وهى قناة السويس التى افتتحت للملاحة عام ١٨٩٦ م. (١١)

---

(١١) نشرة قنـاة السويس ، ١٩٦٢ ، صص ٩ - ١٠ .

ويمثل حديث ابن عبد الحكم فى روايته عن حفر خليج أمير المؤمنين ، أثر غنى مصر وثروتها الزراعية فى سد حاجة دار الخلافة بالطعام والمئونة ، حيث يذكر أن سبب حفر الخليج هو ما أصاب الناس فى المدينة من جهد شديد فى عام الرمادة فى خلافة عمر بن الخطاب الذى كتب الى عمرو بن العاص طالبا الغوث ، وأرسل اليه عمرو قائلا «لعبد الله عمر أمير المؤمنين من عمرو بن العاص ، أما بعد فيا لبيك ثم يا لبيك ، لقد بعثت اليك بعير أولها عندك وآخرها عندى ، والسلام عليك ورحمة الله» . ويصف ابن عبد الحكم هذه القافلة للنجدة والاغاثة ، فكان أولها بالمدينة وآخرها بمصر يتبع بعضها بعضا ، فلما قدمت على عمر وسع بهـا على الناس ودفع الى أهل كل بيت بالمدينة وما حولها بعيرا بما عليه من الطعام ، وبعث عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وسعد بن أبى وقـاص يقسمونها على الناس ، فدفعوا الى أهل كل بيت بعيرا بما عليه من الطعام ، أن يأكلوا الطعـام وينحروا البعير فيأكلوا لحمه ويأتدموا شحمه ويحتذوا جلده وينتفعوا بالوعاء الذى كان فيه الطعام لما أرادوا من لحاف أو غيره .

وكان هذا المـدد الذى وصل من مصر معبرا عن خيرهـا ووفرة انتـاجها ، والفائض الذى يمكنه أن يسهم فى حل أزمة الغذاء فى قاعدة دولة الاسلام ، وكان ذلك أيضا سببا فى أن استدعى الخليفة عامله على مصر (عمرو) وبعض أبناء مصر وأخبرهم جميعا أن كثرة الخير والطعام فى مصر التى أمدت أهل الحرمين جعلته يفكر فى حفر خليج «من نيلها يسيل فى البحر» ، فهو أسهل لما نريد من حمل الطعام الى المدينة ومكة ، فـان حمله على الظهر يبعد ولا نبلغ فيـه ما نريد ، وطلب من عمرو وأصحابه أن يتشاوروا فى ذلك (صص ١٦٢ – ١٦٣) .

والمثير فى الامر هو أن المصريين الذين شاورهم عمرو لم يرحبوا بـالفكرة ، وطلبوا من عمرو أن يبالغ فى تقدير المصاعب التى تجعل من الخليفة يصرف النظر عن ذلك ، ويبـدو أن عمرو نفسه لم يكن متحمسـا ، غير أن الخليفة لم يقبـل أعذارهم وطلب الى عمرو أن ينفذ الامر خلال عـام ، وقد تم ذلك بالفعـل وحفر الخليج من النيـل الى القلزم (السويس الحالية) ويعبر ابن عبد الحكم عن ذلك فيقول :

«فلم يأت عليه الحول حتى جرت فيـه السفن تحمل ما أراد من الطعـام الى المدينة ومكة ، فنفع الله بذلك أهل الحرمين ، وسمى خليج أمير المؤمنين ، ثم لم يزل يحمل فيه الطعـام حتى حمـل فيه بعد عمر عبـد العزيز (٩٩ – ١٠١ هـ/ ٧١٧ – ٧١٩ م) ، ثم ضيعـه الولاة بعد ذلك فترك وغلب عليه الرمـل فانقطع ، فصار منتهاه الى ذنب التمساح من ناحية طحا والقلزم» (١٦٤) .

ويوحى الامر بعدد من النقاط الهامة ، منها أن الخليفة كان يعرف شيئا عن تاريخ مصر وجغرافيتها ، والا لما طلب شق الخليج ومنها أن الخوف من الحاجز

المائى الذى كان يوليه عمر اهتماما كبيرا لدى توجيهه لقواده سواء فى العراق أو مصر لم يعد قائما ، وأن ركوب البحر واستخدام السفن قد أصبح أسلوبا متبعا ولم يكن ذلك كله ليحدث الا بتأثير مصرى .

أما دليلنا على معرفة الخليفة وعامله — والمسلمين — بأمر المحاولات القديمة لوصل البحرين أو القناة التى تصل بين النيل والبحر الاحمر ، فهى ما يذكره ابن عبد الحكم نقلا عن أخيه أن عمرو بن العاص كان يعرف أن تجارة مصر كانت تاتى بالسفن قبل الاسلام ، وأن ذلك كان يحدث عن طريق خليج تعرض للاطماء والاهمال «استد وتركته التجار» ، وأنه وربما يكون عمرو قد حدث الخليفة بأمر هذا الخليج وطلب الاذن له باعادة حفره ، ولكن التردد ما لبث أن أصابه اما نتيجة لمخاوفه هو شخصيا ، أو لما أبداه له المصريون من أن الامر يتطلب كثيرا من الجهد والمشقة ، وأن لديهم تخوفا من أن نقل الأقوات من مصر الى الحجاز قد يؤدى الى قلة المعروض منها فى مصر . غير أن الخليفة وقد راقت له الفكرة تمسك بها ، حتى أنه هدد عامله بأنه سوف ينظر فى أمره ان لم يقم بالتنفيذ ، ويعلق ابن عبد الحكم على ذلك قائلا «فعرف عمرو أنه الجد من عمر بن الخطاب ففعل ، فبعث اليه عمر أن لا تدع بمصر شيئا من طعامها وكسوتها وبصلها وعدسها وخلها الا بعثت الينا منه» (ص ١٦٥) .

هذا وقد أفاد عمرو من خبرة المصريين بمسار القنوات القديمة التى كانت تربط النيل بالبحر الأحمر ، فتولى بعضهم ارشاده الى المواضع المناسبة لحفر الخليج (ص ١٦٦) الذى أحدث ثورة فى النقل بين مصر وشبه الجزيرة العربية .

وبعد ،

فان الصورة التى نقلها الينا ابن عبد الحكم عن جغرافية مصر ، لا تقل دقة وجمالا عن الصورة التى نقلها الينا عن تاريخ الفتح ، وهى تمثل اضافة طيبة لجهد المصريين المسلمين فى معرفة بلادهم وفى معالجة جغرافيتها وتاريخها عبر العصور ؟

الدكتور أحمد على اسماعيل